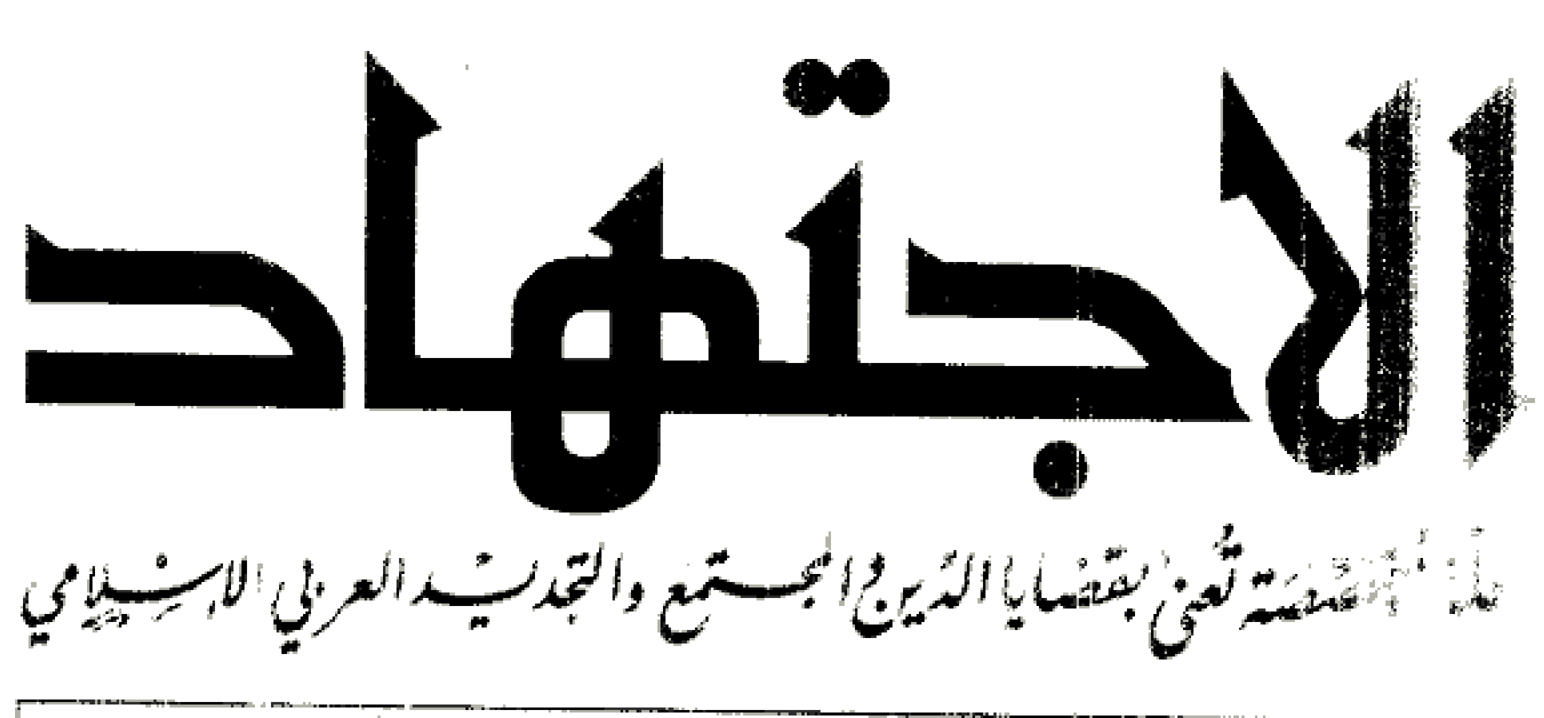



العدد التاسع عشر السنة الخامسة ربيع 1993م/1413هـ



دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد التاسع عشر
السنة الخامسة
ربيع العام 1993م/ 1413 هـ

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن:
دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر
ص.ب.: 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون: 866666، 862205
ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:




صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research. Translation. and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي

البنك السعودي اللبناني، الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص.ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

# ثبت الموضوعات



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# إشكاليات التوحّد والانقسام في المجال العربي الإسلامي (1)

رضوان السيد

قال مايكل هدسون في كتابه: «السياسات العربية والبحث عن الشرعية» إنه ليست هناك أمةٌ في العالم تملكُ من عناصر التوحُّد ما تملكه الأمة العربية. ومع ذلك فإنّ ما عاناه العربُ من تمزُّقٍ وانقسام منذ قرنين وحتى اليوم لا يُقَاسُ به غير ما لاقته بعض الشعوب الصغيرة التي عانت ولاتزال لوقوعها بين دولٍ كبرى متصارعة مثل الأكراد أو الأرمن وسِواهُم. وما يزيدُ الأمر هَوْلاً، ويكاد يجعل المسائل مستعصيةً على الفهم، ذلك الانحسار المستمرّ لثقافة أمتنا ودورها وصورتها عن نفسها في التاريخ والحضارة والسياسة والعلاقة بالعالم. فمنذ خرجت هذه المنطقة ـ أو أُخرجت ـ من سلطان العثمانيين ـ على الاختلاف في تقويم تجربتنا التاريخية معهم وبخاصةٍ مراحلها الأخيرة ـ لا ننفكُّ نزداد تراجُعاً بالمعاني كلّها: السياسية والثقافية والحضارية العامة. ففي القضايا السياسية الكبرى المتعلّقة بهوية منطقتنا، وحقّها في التحرر والتوحُّد كانت هناك ثلاث محاولات أساسية قامت باثنتين منهما مصر في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي، والخمسينات والستينات من هذا القرن. أما المحاولة الثالثة فتلك المسمّاة بحركة التحرر العربي من الاستعمار والتبعية، وهو جهدٌ جماعيٌ لم تَقُدْهُ دولةٌ عربيةٌ مُعيَّنةٌ بل شارك فيه الجميع في مشرق الوطن العربيّ ومغربه، واتّخذ سمة النهوض العامّ وعلى المستويات كلّها. وبدا أنه بلغ الذروة بالجهد

الذي قادته مصر منذ الخمسينات؛ ثم ما لبث الانحسار أن دبَّ في كل شيءٍ ولا يزال. وفي المجال الثقافي يعود مثقفون بعد مائتي عام من التحاور والصراع مع الغرب وثقافته ـ للتجادُل في حول ما نأخذ وما نترك. والحقُّ أننا لم نأخذ شيئاً، ولم نترك شيئاً ولا نزال نراوحُ مكاننا. إذ لو كنّا قد أخذنا واستوعبنا أو لم نستوعب لتغيرْنا على أيّ حال. ولو أعرضْنا عن الأخذ لكان ذلك خياراً نتحمل نتائجه سلبيَّها وإيجابيَّها. ولا شكّ أنّ هناك ثقافةً عربيةً حديثةً تلك التي نعرفُها في وسائل الإعلام، والأدب الروائي، والمحاولات النظرية. وهي تُظهر تشابُهاً في البيئات، ووجوه المشكلات، واقتراح أفكار الرؤى والحلول. لكنها لا تتّسِمُ بذلك القِوام الذي يُعطي الثقافة معناها الإيجابي الخلاّق والفعّال. وتسودُها في العقدين الأخيرين من السنين فكرتان أيديولوجيتان تعكسان الانقسام العميق المستجدّ في تلك الثقافة: «مسألة الأفكار المستوردة» والغزو الثقافي لدى الأصاليين من القوميين والإسلاميين، و «مسألة التخلف الذاتي» لدى التحديثيين والعلمانيين. يرى أهل الأُصاليون من القوميين والإسلاميين ـ مع تفاوتاتٍ ضئيلة ـ أن الثقافة الغربية سيئةٌ وشريرة، وأنها بمثابة غزوٍ استعماري. ويمضي المتطرفون من بينهم إلى حدّ المطالبة بالمقاطعة الكاملة حفاظاً على الأصالة والتراث. فالأفكار والنتاجات الثقافية لا تُحاكَمُ على أساسٍ من جدّتِها أو فائدتها بل على أساسٍ من مصدرِها الذي هو في هذه الحالة الغربُ المكروه. وما كان الأمر على هذا النحو حتى السبعينات. فقد كان هناك تميزٌ من نوعٍ ما بين سياسيات الغرب العدائية تجاه العرب والمسلمين، وثقافته ذات التيارات المتعددة التي اعتُبرت ثقافة العصر، فاعتُبرت بالتالي ضرورةً على نحوٍ ما.

أما التحديثيون والعلمانيون فلا يميّزون في العقدين الأخيرين بين ثقافة الغرب وسياساته، ويرون ضرورةَ تبنّيه كلّه وبغير تحفظ؛ بحسبان ذلك مُخرِجاً لنا من تخلفنا الذاتي الموروث. وهو في نظرهم تخلُّفٌ ذاتيٌ ناجمٌ عن «طبائع» اجتماعنا «الملوَّث» بالتقاليد الدينية، والقومية المريضة. علينا إذن من وجهة نظرهم أن نخرج من كهوف العصور الوسطى البطريركية، ومن الفاشيات القومية الطالعة عندنا في القرن الأخير. وهذا الانقسام بين فئات المثقفين ينعكس اليوم باعتباره انقساماً بين السلطات والمجتمع، والأمر ليس كذلك في الحقيقة. ذلك أنّ الفشل على المستوى السياسي

بسبب عدوانية القوى الكبرى، والاتجاهات الواحدية للأنظمة أَوجد حالة استقطابٍ بين تلك السلطات وفئات اجتماعية واسعة سعت وتسعى للتغيير تحت شعاراتٍ إسلامية؛ فدفع ذلك التحديثيين والعلمانيين إلى أحضان القوى المسيطرة في الداخل والخارج، وقاد إلى تلك الآراء الراديكالية من الطرفين؛ طرف الأصاليين، وطرف التحديثيين. فالانقسام حاصلٌ وموجود؛ لكن الراديكالية التي يتّسم بها الأمر لا تعكسُ الواقع إنما هي ناجمةٌ عن الاصطدام المروّع الذي يغذّيه الفشل والعجز لدى الطرفين. فالمشروع الثقافي لدى الأصاليين - إذا صحّت تسميتُه بالمشروع - ليس له أفقٌ لمصادمته لثقافة العصر ورؤاه وإمكاناته. والمشروع الثقافي لدى العصرانيين لا أفق له لأنه يفترض تغييراتٍ راديكاليةً تُلغي اجتماعنا بدل أن تحدّثه. وقد أرادت الانقلابية العربية اجتراح حداثةٍ بالقوة من قبل، فما بلغت غير تحديثٍ مشوَّهٍ لم يُسْهم في تجاوز المشكلات الكبرى والأساسية في اجتماعنا الحديث والمعاصر.

II

أحدث الانقسام الأول، المعروف في تاريخنا باسم «الفتنة الكبرى» أحزاباً سياسيةً ذات برامج تغييرية. فقد اختلف المسلمون أيام الخليفتين الثالث والرابع حول صلاحيات السلطة وحدودها. اعتبر خصوم عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث، أنه تجاوز صلاحياته أو أساء استخدامها. أمّا هو فاعتبر أنّ «البيعة» تُعطيه حقّ التصرف بما يراه الأصلَح. بل إنه اعتبر أن «البيعة» لا يمكنُ استردادُها أو نَقْضُها. فالممكن استقالة الخليفة من تلقاء نفسه؛ أمّا إقالتُهُ فغير ممكنةٍ أو متصوَّرة. وعندما قتلوا الخليفة الثالث وبايعوا علياً؛ رأَوا أو رأى فريقٌ منهم أنه «رهينةُ» اختيارهم له. فما تركوا له حرية الحركة والمرونة التي تطلّبها ظرف الانقسام الاجتماعي والسياسي والقَبَلي الذي أحدثه مقتل الخليفة الثالث. واضطر الخليفة الرابع لقتال ذاك الفريق حفظاً لحقّ رأس الدولة في لعب دوره المركزي؛ فأفضى ذلك إلى انقسام معسكره، وظهور فكرة عدم الحاجة للسلطة المركزية والسلطان! أما الذي صمدوا مع عليٍّ، وأرادوا الاحتفاظ له بحقّ القرار فَسُمُّوا الشيعة. ونبز المسلمون الفريق الراديكالي المُلْغي لمركزية السلطة بلقب الخوارج.

وأفضت تطورات الاجتماع العربي الإسلامي، والسلطة المركزية في العصر الأُموي إلى ظهور تياراتٍ فكريةٍ خلال القرن الأول ومطالع الثاني أهمّها تيارا القَدَرية، والمرجئة.

أمّا الأولون (القَدَرية) فبدأوا الاهتمام بحريات الإنسان في مواجهة السلطة ثم في الكون، أي تجاه الله عز وجلّ؛ فكانوا أسلافَ التيار المعروف باسم المعتزلة، الذين صاروا في النهاية مدرسةً كلاميةً نظريةً رغم أنه كان من بين أُصولهم الخمسة الأصل الداعي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأمّا الآخرون (المرجئة) فكانوا نتاجاً من نتاجات ازدهار المجتمعات المدينية، إذ اعتبروا أنّ الإشكاليات الأساسية ليست ناجمةً عن الصراع مع السلطة الإلهية أو البشرية؛ بل هي ناجمةٌ عن اتّساع الاجتماع الإسلامي وتعدده، وضرورة توسيع المشاركة الاجتماعية والسياسية ليستوي مفهوم «الجماعة» باعتبار الإسلام دينَ دعوة، ينبغي أن تتّسع آفاقُهُ للناس جميعاً.

وظلّت المعتزلة، كما ظلّت المرجئة تيارين أو تيارات فكرية نظرية خاضت شتّى المباحث، ورادت مختلف الآفاق. لكنّ اشتداد الصراع حول مصائر الدولة الأُموية أفضى إلى تحول الصراع السياسي إلى صراعاتٍ عقدية؛ لدى الخوارج كما لدى الشيعة ولدى تيارٍ مستجدٍّ عُرِفَ باسم «أصحاب الحديث» أو «أهل الحديث» كانوا فيما يُرجّحُ أسلاف «مذهب أهل السنة والجماعة». وقد وصف أثران انتشرا فيما بعد باعتبارهما حديثين نبويين مجريات تلك الأحداث على المستوى السياسي والمستوى الفكري / العقدي. يقول الأثر الأول: تكونُ الخلافةُ ثلاثين عاماً ثم يكونُ مُلْكٌ عَضوض. والمُلْك العضوض المقصودُ به سلطان الأمويين. ويقول الأثر الثاني: إنّ الأمة تفترق كما افترقت اليهود والنصارى على بضعٍ وسبعين فرقة؛ كلُّها في النار إلاّ واحدة. وراح المنظّرون في العصر العباسي الأول يحدّدون معنى «المُلْك العضوض»، وأسباب التحول عن الخلافة الراشدة ليس بطريقةٍ سياسية بل بطرائق اعتقادية تعتبر «السلطان» محطّ فساد أُمور الأمة أو صلاحها، كما تعتبر الخلفاء الأوائل (= السَلَف الصالح) المقياس في الحكم على هذا الحاكم أو ذاك هل هو خليفةٌ أو «ذو مُلْكٍ عَضوض». كما راحوا يتابعون مقتضيات الأثر الثاني، وكيفية البلوغ بالفِرق إلى

حدود البضعة أو الاثنتين والسبعين. فقالوا تارةً إنّ الفرق الأصلية هي أربع أو ست أو اثنتا عشرة ـ انقسمت بحيث بلغت ذاك العدد الضخم. وطبعاً كان كُلٌّ منهم يعتبر نفسه الفرقة الناجية: الجماعة! ودخل المعتزلةُ في لعبة الأعداد هذه رغم أنهم لم يشاركوا في الصراع السياسي إلاّ بطريق التَبَع. وفي ذاك الجوّ الاعتقادي الخلاصي الثائر ما بقي للمرجئة ذات التوجه الفكري والاجتماعي الخالص مكانٌ مُعتبر.

ثم ما لبث الازدهار الذي عرفه الاجتماع المديني والاجتماع الإسلامي بشكلٍ عامٍّ أن بعث على التهدئة من حدَّة الصراعات العقدية فيما بعد عندما استقر الأمر للسلطان العباسي. فتوارى الخوارج تدريجياً عن المسرح السياسي والعقدي، وبرز تيار أصحاب الحديث في صيغة «أهل السنة والجماعة» الذين اضطروا من أجل الخروج من الحزبية والفِرَقية لتوسيع أفقهم بأفكارٍ مرجئية مع استمرارهم في إدانة المرجئة. وتفرع التشيع إلى ثلاثة تيارات كبرى: الإسماعيلية، والزيدية، والإثني عشرية. وما لبث الأمر أن صار أمر فئاتٍ اجتماعية وفكرية وعلمية ذات مناحي وظائفية؛ كما صارت الخلافة من بعد رمزاً لوحدة المسلمين أو وحدة اجتماعهم السياسي ثم الثقافي والحضاري. واتسعت آفاق الاجتماع البشري والديني بحيث صار الهمّ ليس همّ الوصول لرأس السلطة بل التنافس على المشاركة الأفعَل في ذاك الاجتماع المتّسع الأرجاء. وكان طبيعياً وسط غَلَبة إسلام الدعوة والدولة أن يبقى الإسلام هو المجال الذي يتحرك فيه المتنافسون من الحكّام والفقهاء ورجالات الفِرَق. لكنْ حدث تخصصٌ مجاليٌّ في تلك المشاركة الواسعة ضمن الأمة الجامعة. تحددت مجالات حركة السلطة تلقائياً. كما تحددت مجالات حركة رجالات الدعوة من فقهاء مختلف الفرق والمذاهب. ولأن الفصل كان بين السياسية والشريعة وليس بين الدين والدولة ضمن الإسلام الجامع والأمة الجامعة، والتنافس مستمرّ؛ فإنّ السلطة كانت تقوى حيناً فتنتزع بعض المجالات من الفقهاء، ويقوى الفقهاء حيناً فينتزعون من السلطة ما يعتبرونه أموراً من اختصاصهم هم. لكنْ فيما عدا حركات القرامطة التي حاولت القيام بتغييراتٍ راديكاليةٍ في القرنين الثالث والرابع؛ بقيت المسائل على هذا النحو المفتوح ـ رغم انقسام الخلافة إلى عباسية وفاطمية، وزوال السلطة السياسية للخلافة ـ إلى أن اشتدّت التحديات الخارجية مع الغزوين الصليبي والمغولي من

الغرب والشرق. فقد قوّت تلك الهجمات من جانب السلطة المركزية وشوكتها، وتعاظم الدور الرمزيُّ للخلافة، والشوكة السياسية للسلاطين المستظلين بظلّها. وتراجع الاهتمام بقوانين المشاركة والشراكة لصالح الالتفاف حول السلطة المركزية المتصدية للغزاة. ومنذ القرن السادس الهجري وحتى سقوط السلطنة العثمانية ظلّت الأولويةُ للسلطة المركزية القائمة على مقدسات الدين والأمة.

III

ما غابت الحركات الإحيائية الإسلامية عن مجال الإسلام في شتّى عصوره. لكنْ أمكن دائماً استيعابُها ضمن التيارين الكبيرين السائدين: السني والشيعي. حتى إذا كان القرن الثامن عشر، قرن الهجوم الأوروبي الشامل على أرض الإسلام ودار الإسلام، داخل مجال السيطرة العثمانية وخارجها حتّى تغيرت قوانين الحركية داخل المجال الإسلامي. فالسلطة العثمانية، والدولة الإيرانية، ودول أواسط آسيا، ومغول الهند، ودول المسلمين بجاوه والملايو، ودولهم بإفريقية؛ كلُّ تلك الدول واجهت تحدياتٍ ما استطاعت مواجهتها بالكفاية المطلوبة. فتحرك الناسُ في كلِّ أُفُقٍ يدافعون عن ديارهم ودينهم وثقافتهم وطرائق معيشتهم؛ بالوسائل المُتاحة. هكذا أخذت الحركات الإحيائية والإصلاحية الإسلامية زمامَ المبادرة من السلطات القائمة وأبرزها السلطنة العثمانية. فكان الانخراط في تلك المعمعة الزاخرة التي اتخذت وجوهاً وأبعاداً ثقافيةً وسياسيةً واجتماعيةً ووطنية؛ تبعاً لاختلاف وتعدد منازع ومصالح الفئات التي شاركت فيها، ومواقعها الجغرافية، وأصولها الثقافية، ودرجة مُلامستها للغرب الهاجم. واختلفت مصائر المشاركة في تلك «النهضة» بين مشرق الوطن العربي ومغربه. ففي حين ظلّت الفئات الإسلامية والوطنية بالمغرب العربيّ موحَّدةً تحت راية الإصلاحية السلَفية؛ تمايزت تلك الفئات بالمشرق لعوامل مختلفة أبرزُها التأثُّر بالحركة الكمالية التركية سلباً وإيجاباً. بدأ التمايُزُ بالمشرق بين الإصلاحيين الإسلاميين، والوطنيين في العشرينات. ثم بدأ ذاك التمايُزُ بالمغرب في الستينات، بعد الاستقلال. لكنّ ذاك التمايُزَ الذي بدأ يومها حول الطرائق، وأدوات الحكم، والمشاركة، ووسائل الوصول للاستقلال؛ صار اليوم في المشرق والمغرب

انقساماً حول الهوية والدور والعلاقة بالعالم، أي أنه صار انقساماً حول المسائل الكبرى المتعلّقة بالاستقرار والاستمرار والمصير. بدأ التمايزُ سياسياً وطرائقياً وانتهى ثقافياً وحضارياً بحيث يبدو الآن في المأزق الضخم الذي نغوصُ فيه أنه لا إمكانية للقاء، وأن النزاع ليس بين فرقاء داخل أمةٍ واحدةٍ بل بين شعوبٍ متعدّدة ذات خياراتٍ متناقضة.

لا يزال العجز عن مواجهة كبريات المشكلات يَسدُّ الآفاق، ويدفع لنزاعاتٍ حول الأساسيات لا خلاف حولها في الظروف العادية.

هناك النزاع العميق حول الهوية الثقافية، أي حول العلاقة بين وجودنا التاريخي، والعصر المنحصر في الغرب الذي ما استطعنا تبنّي خياراته الكبرى أو خَلْقَ خيارات بديلة.

وهناك النزاع حول دور الدولة والسلطان السياسي في الاجتماع العربي.

وهناك النزاع حول طرائق التغيير ووجهاته رغم الإجماع على ضرورته.

وهناك النزاعات الناجمةُ عن ظهور الدولة القطرية وحدودها ومآلاتها.

وهناك الحيرة حول العلاقة بالإسلام السياسي الطالع عندنا، والآخر المتفرّع على سقوط الاتحاد السوفياتي.

وهناك الحيرة أمام التعددية الإثنية والدينية التي تواجهُنا بمشكلاتٍ لم يكن لنا عهدٌ بها.

* * *

يطرحُ علينا ذلك كلّه أسئلةً لا حصر لها. ونُحاول في هذا العدد من أعداد الاجتهاد والعددين التاليين أن نتصدّى لمسائل التوحد والانقسام في اجتماعنا التاريخي والحديث؛ بالمعالجة والدراسة. القضية ليست هنا قضية إجابةٍ شافية؛ بل هو استكشافٌ لكبريات المسائل تلك. في هذا العدد يجري التصدّي من أجل الفهم لمسائل التعدد في اجتماعنا الوسيط. والهدف إظهار أنّ الأمر ليس أمر تآمُرٍ في الظلام

بل هي توجهاتٌ فكريةٌ وعقديةٌ ظهرت في ضوء التاريخ، وتقتضي الفهم الواسع والهادىء. أما العددان المقبلان فيهدفان إلى معالجة المسائل نفسها في الحقبتين الحديثة والمعاصِرة.



# بدايات المدارس الكلامية في الإسلام (*)

مونتغمري وات

**بدايات**

يحاول هذا البحث، في لملمته لنتف المعلومات المتاحة، إلقاء بعض الضوء على التنظيم المبكر للتعليم الكلامي في الإسلام.

أولى النقاط الهامة تظهر في كتاب التنبيه للمَلَطي حيث ورد أنّ ضراراً سبق أباالهذيل في عقد «المجلس» وفي «علم الكلام» في البصرة[1]، وهذا يدل على أنه كان هناك تعليم منظَّم على يد معلِّمٍ واحد على الأقل، كما يدل على أن ذلك التنظيم كان متميّزاً عن رواية الحديث والمناقشات الفقهية وأيضاً عن المدارس النصرانية حيث كانت تُدرَّس الفلسفة اليونانية والعلوم. ومع أن ضراراً كان قاضياً فإنه من المسلَّم به أن المشاركين في ذلك «المجلس» كانوا مسلمين مهتمين بالفكر اليوناني لأهميته ولصلته بالشؤون الإسلامية العقدية. ولما كان ضرار معتزلياً في نظر معاصريه وَمَن جاء بعده مباشرة، وبما أنّ أبا الهذيل قد خَلَفَهُ، فهذا يعني منطقياً أنّ «مجلس» ضرار كان في بعض النواحي سابقاً للمدرسة المعتزلية في البصرة. ولكن هذا لم يكن مجلس الدرس الوحيد لتلك المواضيع، فهشام بن الحكم مثلاً دَرَّسَ في الكوفة، وعلى الأرجح أيضاً في بغداد حيث كانت تدور مناقشات حول الأسئلة

---

(*) مترجم عن: W.M. Watt, Early Islam, Collected articles, 1990 .p.p. 185 - 191

(1) كتاب التنبيه: 30, وعن ضرار انظر: J. van Ess, Dirar b. Amr und die Cahmiya in Der Islam, XLIII, 1967: 241 - 79; Watt, Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973: 189 - 95.

نفسها في بلاط البرامكة، ولكن يبدو أن «المجلس» في البصرة كان أكثر تكاملاً في التنظيم وأكثر أكاديمية.

النقطة الثانية والهامة تكمن في تبنّي مجموعةٍ من المعتزلة تعريفاً دقيقاً لكل من ينتمي إلى المعتزلة أو يُستثنى منها. ولقد وردت الاشارة الأولى إلى هذا في كتاب **الانتصار** للخياط حيث يؤكد أن: أحداً منهم (ويعني الشخص الذي يشارك زملاءه بعض الأفكار) لا يستحق لقب «الاعتزال» ما لم يقُل بالأصول الخمسة جميعاً وهي: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. وتاريخ تأليف هذا الكتاب يعود إلى حوالي 300 هـ /912 م، ولكن من المرجح أن تلك الأصول الخمسة قد استُنبطت قبل قرنٍ على الأقل. فالقاسم بن إبراهيم الرسي، الامام الزيدي، والذي توفي سنة 860 م، يصنّف مذهبه حسب مبادىء خمسة مشابهة لمبادىء المعتزلة، على الرغم من أنه يختلف عنهم ببعض النقاط الجوهرية[2]. كما أنّ الأشعريّ، في القسم الأول من كتابه «مقالات الإسلاميين» يعرض الآراء المختلفة لعددٍ من المعتزلة تحت تلك الأصول الخمسة، ولكن الأصلين الأولَين يشغلان مائة وإحدى عشرة صفحة فيما تشغل الأصول الثلاثة الباقية اثنتي عشرة صفحة. وهذا يدل على أن تلك الأصول الخمسة قد أصبحت مميّزة للمعتزلة في وقت سابق على تزايد الاهتمام بالدقة الفلسفية التي لاحظناها عند الرئيسين الأولين. من ناحية أخرى، وفي الأبيات التي يتبرّأ فيها بشر بن المعتمر من ضرار وجماعته، نجد أنّ السبب الذي يقدّمه هو أنّ إمامهم جَهْم بينما إمامه عمرو بن عُبيد[3]. ولكن علينا ألاّ نُغرب في استنتاجاتنا من هذا القول. لأنه حتى وإن كانت تلك الأُصول الخمسة قد تأسست، فمن المحتمل أن يكون بِشر قدّر أن الاشارة إلى الشيخ لها تأثير أكبر على الجمهور العامّ.

إن قبول تلك الأُصول الخمسة (وبدون تحديد للتاريخ) كتعريف للمعتزلة، مع

---

(1) كتاب الانتصار للخياط، تحقيق: H.S. Nyberg، القاهرة، 1925، ص: 126.

(2) W. Madelung, Der Imam Al - Qasim ibn Ibrahim, Berlin, 1965.

(3) كتاب الانتصار للخياط، ص. 134.

وجود أدلة كأبيات بشر المشار إليها سابقاً، يوحيان بأنه كانت هناك مجموعة رجال يملكون بعض الوعي بهوية مشتركة (لكنها غير فقهية). ولا شك أن تزايد ذلك الوعي بالهوية قد تزامن مع المعارضة المتزايدة لممارسة «علم الكلام». فقد قيل إن هارون الرشيد (786م ـ 809 م) اضطهد بعض المتكلمين أو تلامذة علم الكلام، ولكن من المرجح أن ذلك حصل بسبب التضمينات السياسية لآرائهم وليس فقط لممارستهم علم الكلام. على كل حال، حصل تغيير كبير بعد رجوع المأمون إلى بغداد عام 204هـ/ 819 م، فقد تولى المعتزلة بعض مناصب الدولة الأكثر أهمية، كما أن سياسة الخليفة فيما يختص بالمحنة أو بمحاكم التفتيش فيما يتعلق بالقرآن قد ارتكزت على مذهب المعتزلة. ويبدو أن الحاجة لتعريف المعتزلة آنذاك قد نجمت عن قضيتين: الأولى هي أنه كان من الصعب الدفاع عن المعتزلة لو أن مصطلح المعتزلة كان متداولاً كيومنا هذا؛ أما القضية الثانية فهي أن العلاقة الوثيقة لبعض المعتزلة بدولة الخليفة أدت ـ على الأرجح ـ إلى التمييز بين أولئك الذين يوافقون على سياساتهم وأولئك الذين لا يوافقون. من ناحية أخرى، نجد أن بشر المريسي الذي كان يُعَدّ أحد كبار الفقهاء في بغداد والمفكّر الذي أرسى القاعدة الثقافية لسياسة المحنة [1]، وعلى الرغم من أنه كان يُدعى معتزلياً في بعض الأحيان، إلا أنه لم يقبل بالمبدأ الثاني من الأصول الخمسة (العدل بمعني حرية إرادة الانسان) كما أنه، مثلاً، لم يُذكَر في كتاب **«طبقات المعتزلة»** (أو المُنية) **لابن المرتضى**. والمرجّح أن بشر المريسي توفي في نفس العام تقريباً الذي توفي فيه المأمون، أي سنة 218 هـ / 833 م، أو ربما بعده بعام أو عامين، ولكن من المؤكّد أن وفاته كانت قبل نهاية المحنة على يد المتوكل حوالي عام 236 هـ / 850 م، ونظراً لوجود عنصر دفاعي في الاصرار على تحديد صارم للمذهب المعتزلي، فلعلّ فترةَ قَبول هذا التحديد كانت عندما انحطّت الأهمية السياسية للمعتزلة بعد نهاية المحنة.

لم يكن لدى المعتزلة وَعْيٌ بهوية مشتركة فقط، إذ يبدو أنه كان لديهم أيضاً

(1) J.van Ess in ZDMG, CXXVL, 1969, 63; ولإشارات أخرى عن بشر المريسي، انظر: Formative Period, 196 - 9

بعض التنظيم في تعليم مناهجهم الفكرية ومبادئهم المميزة[1]. ومن المرجّح أن الحال كانت هكذا في البصرة، وأن «مجلسهم» هناك كان بالتأكيد استمراراً لمجلس ضرار. فالاشارات إلى «رئاسة» المدرسة تتكرر في النصوص مع أنها ـ والحق يقال ـ نصوص متأخرة، والخط التسلسلي كان من أبي الهُذيل إلى الشحّام إلى الجُبّائي إلى أبي هاشم. ولقد جاء أن الأشعري كان يقوم مقام الجبّائي وأنه لو بقي معتزلياً لَخَلَفَه على الأرجح في الرئاسة. أما في بغداد، فالوضع لم يكن بهذا الوضوح. فمع أن بشر بن المعتمر كان المؤسس والرأس الأول، إلا أن أحداً في الجيل التالي لم يتقدم على أحد. ومع أن التواريخ التي أوردها الخياط ليست مؤكدة، فمن المحتمل أنه منذ حوالي نهاية حكم المتوكل، كان بشر رئيس مدرسة بغداد، ولقد خلفه تلميذه الكعبي (والذي يُعرف أيضاً بأبي القاسم البلخي). وهذا الأخير يُعَدّ من معتزلة بغداد مع أنه استقر أخيراً في خراسان. ولعل من الجدير بالذكر أنه كان لبشر المريسي في بغداد «مجلسه» الخاص ولكنه قد يكون مجلساً معنياً بالفقه.

أما في المرتبة الثالثة، فهناك نقاط عدة لها صلة بالعلاقة بين المذاهب الفقهية وبين دراسة علم الكلام أو اللاهوت على العموم. ففي حالة أحمد بن حنبل وأتباعه لم يبرز علم الكلام بشكل دقيق وإنما كانت المبادىء العقدية تُناقَش والعقائد تَتكوّن. وجدير بالذكر هنا أن نفس الأشخاص كانوا يَدرسون بل وعلى الأرجح يحاضرون في الفقه وفي الكلام. فمنذ القرن الخامس هـ / الحادي عشر م. وما بعد، يبدو أن معظم متكلمي الأشاعرة كانوا شافعيين في التشريع، ولكن نقاش العلاقات المتأخرة بين ذينك الفرعين خارج عن نطاق هذا البحث. إذ مما لا شك فيه أنه كانت لكل من ذينك الفرعين حتى القرن الخامس هـ / الحادي عشر م. مكانة متميزة نظراً لأنه من غير المؤكد أن الأشعري نفسه كان شافعياً[2]، في حين أن الباقلاني كان مالكياً. وعلى الرغم من الباقلاني وربما واحد أو اثنين غيره، لم يكن للمالكية الأوائل علاقة قوية بأية مدرسة كلامية محددة مع أن بعض الفقهاء المالكيين ناقشوا المقولات

(1) انظر: Formative Period, 217 - 50

(2) قارن: Formative Period, 288, 304, n. 112

الكلامية واستنبطوا العقائد على غرار أحمد بن حنبل.

أما البرهان الأقوى على وجود اهتمام بالعقائد ومن ضمنها علم الكلام، فنجده في المذهب الحنفي؛ ولكن علينا أن نتذكر أن الحنفية، ولعدة عقود بعد وفاة أبي حنيفة، لم تكن مدرسة تشريع موحّدة بل حركة منتشرة تتضمن عدة معلمين يحاضرون في مراكز مختلفة. ولكن من ضمن أتباع المذهب الحنفي كان هناك البعض ممن عارض بقوة منهج علم الكلام كله؛ نجد الدليل على ذلك في عهد هارون الرشيد وربما قبل ذلك بقليل.ومن هؤلاء،أبو يوسف (توفي عام182هـ/ 798 م) الذي لعب دوراً هاماً في تأسيس المذهب، فقد اتّهم ضِراراً بالزندقة، وعلى الأرجح بسبب ممارسته لعلم الكلام، وغضب كثيراً عندما أصبح تلميذه بشر المريسي متمرساً في علم الكلام. كما ورد أن اثنين من قضاة الحنفية، ممن كانت وفاتهما قبل أبي يوسف بعشر أو عشرين سنة، قد هاجما فرقة الجهمية، وهما: إبراهيم بن طهمان قاضي خراسان ونوح بن أبي مريم الجامع قاضي مرو؛ ولكن من الصعب أن نعرف ماذا قصد ذانك الرجلان في ذلك الوقت بالآراء الجهمية[1] فالصيغة الأولى «للفقه الأكبر»، والتي ظن فنسينك أنها قد تعود لأبي حنيفة نفسه، تشجب إنكار الجهمية لعذاب القبر. ومع أن سبب هذا الاهتمام الخاص بتلك القضية غير واضح، فإن أكثر الآراء احتمالاً هي أنها كانت بطريقة ما مرتبطة بالنقاش حول المصير النهائي للمؤمنين من مرتكبي الكبائر؛ وإذا صح ذلك فهذا يعني ربطها بمبدأ المعتزلة عن «الوعد والوعيد».

لقد جاء أن بشر المريسي أول من قال بخلق القرآن، كما جاء في مصدر حنبلي أنه كان أيضاً أول من نشر «مقالة جهمية»؛ ولكن هذين القولين لا يتعارضان لأن مصطلح «الجهمي» عند الحنابلة يعني أولاً قبول مبدأ خلق القرآن. ولقد تكرر الخلاف العميق مرة أخرى بين أتباع الحنفية حول مسألة علم الكلام، إبّان المحنة. وبما أنّ الأمر ليس بمستغرب في قضية الأشخاص الذين يسمون أنفسهم «أهل الرأي»، فإننا نجد

---

(1) قارن المصدر السابق،143 - 148.

ضمن القضاة الذين دبروا المحنة سبعة أحناف على الأقل بما فيهم أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة. كما جاء أن القاضي إسماعيل بن حمّاد، حفيد أبي حنيفة، قَبل مقولة خلق القرآن عندما أثارها المأمون أول الأمر، ولكنه ما لبث أن توفي بعد ذلك بقليل (حوالي 212هـ / 827 م). من ناحية أخرى، كان هناك بعض الأحناف الذين عارضوا بشكل صارم العقيدة الرسمية، ومن أبرزهم بشر بن الوليد الكِندي الذي عانى إلى حد ما من جراء رفضه إعطاء البيان المطلوب[1].

لسوء الحظ، وعلى الرغم من كل تلك المعلومات عن الحنفية، فمن المستحيل اكتشاف الكثير عن تدريس علم الكلام من قِبَل أولئك الذين استحسنوه. فمذهب الطحاوي (وقد توفي قريباً من تاريخ وفاة الأشعري ولكن بعد أن طعن في السن) يمثل رأي أولئك الذين لم يستحسنوا علم الكلام [2] .أما الاتجاهات التي تقيم وزناً اكبر للنقاشات العقلية في المبادىء اللاهوتية «كالوصية» والصيغة الثانية «للفقه الاكبر[3]» فإنها مجهولة المصدر؛ كما ان المعاجم المعنية بالسير لا تقدّم معلومات وافية حول علاقة الاستاذ بالتلميذ مع انها تتضمن اسماء كثيرة وفي غياب تلك المعلومات يمكن الاستنتاج بان منهج الحنفية في علم الكلام كان يدرس مع الفقه الحنفي. ويبدو ان شيئاً من هذا القبيل حصل في سمرقند حيث نشأت مدرسة الماتريدي الكلامية ولكن حتى في هذه الحالة، ليسَ لدينا معلومات وافية.

على الرغم من أننا لا نعرف الكثير عن تنظيم التعليم الكلامي الحنفي، إلا أنه من الواضح أنه كان يتم في عدة مدن مختلفة وأن اتصالاً من نوع ما كان موجوداً بينها. فعدد من العقائد الحنفية لا يزال باقياً، وهي تحمل سمات وراثية متشابهة تفصلها عن العقائد الحنبلية والأشعرية [4] ، وإحدى نقاط الاحتكاك تتعلق بما إذا كان الايمان لا

(1) قارن المصدر السابق،198وما يليه، 280 ـ 6، الخ...

(2) قارن المصدر السابق،132، الخ

(3) A. J. Wensink, The Muslim Creed, Cambridge, 1932, 125 - 247.

(4) قارن:.Formative Period, 131 - 6

يزيد ولا ينقص (كما قال أبو حنيفة) أو أنه قابل للزيادة والنقصان. على كل حال، فإن الغموض لا يزال يلف الكثير من الأشياء المتعلقة بدراسة الحنفية لعلم الكلام، ولعل ذلك يعود إلى عادة أعضاء المذهب في سعيهم إلى البقاء مجهولين، فهم مثلاً عَزَوا العقائد المتأخرة إلى أبي حنيفة نفسه؛ وقد تكون هذه القضية الأخيرة نتيجة الانقسامات الناجمة عن قضية استحسان الخوض في علم الكلام أم لا. إذ كان من المؤكد أن جميع متكلمي الحنفية المعروفة أسماؤهم (بعد القرن الرابع هـ/ العاشر م) ينتمون إلى مدرسة الماتُريدي في سمرقند[1] ومن جهة أخرى، لا نرى عند الأشاعرة ذكراً لعلم الكلام الحنفي ولا لأفراده المؤلفين إلا في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م، حيث شاعت الفكرة القائلة بأن الأشعري والماتُريدي رئيسان متوازيان لعلم الكلام السني. وعلى كل حال، فقد يكون هذا الإغفال لأتباع المذهب الحنفي ناشئاً عن ازدراء الحضَريين للريفيين نظراً لأن الماتُريدية لم يأتوا على ذكر الأشاعرة إلا بعد مرور نصف قرن على وفاة الأشعري (في «شرح الفقه الأكبر» المنسوب إلى الماتُريدي).

إن العلاقة الوثيقة بين الحنفية والمعتزلة تظهر في حالة بشر المريسي؛ ولكن هناك بعض الأدلة التي تبيّن أن تلك العلاقة استمرت لحوالي قرن على الأقل. فالكعبي، أحد رموز المعتزلة في بغداد، كان يُعَدّ حنفياً في الوقت نفسه؛ كما أن هناك الواقعة الغريبة، وهي أن الأشعري تدّعيه الحنفية مثلما تدّعيه الشافعية. ومهما يكن من أمر، فليس من المستغرب على تلميذ للجبّائي في علم الكلام أن يشهد محاضرات في الفقه يلقيها حنفي؛ كذلك يجوز أن يكون قد شهد في بعض الفترات محاضرات ألقاها شافعي. وعلى كل، فالأمر غامض، إذ لم يرد اسم معلمه الحنفي في حين أن الشافعي الذي ذكره السبكي لم يرد له ذكر في كتاب السبكي «طبقات الشافعية». فإن كان لنا أن نستخلص أية نتيجة في هذا المقام، فهي أن تعاليم المعتزلة في الكلام لم تكن وثيقة الصلة مع أي تعليم للفقه.

أخيراً، يمكن لنا أن نذكر شيئاً عن تطور المدرسة الأشعرية في علم الكلام. فحين

(1) قارن المصدر السابق، 312 وما يليه.

ترك الأشعري المعتزلة، من المفترض أنه لم يقع في التيه؛ كذلك من غير المحتمل أن يكون قد ارتبط بأية مدرسة حنبلية على الرغم من أن آراء الحنبلية كانت تعجبه. من ناحية ثانية، يبدو أن مجموعة من أتباع ابن كُلاّب، وقد يكون القلانسي أبرزهم، قد صقلت علم الكلام. ومن المحتمل أن يكون الأشعري قد ارتبط بتلك المجموعة؛ إذ يبدو أنه ألقى بعض المحاضرات في علم الكلام نظراً لأن ثلاثة رجال من الجيل التالي وردت أسماؤهم بوصفهم تلامذة له، وهم بدورهم كانوا أساتذة لثلاثة من الأشاعرة البارزين: الباقلاني وابن فُورك والاسفرائيني. وعلى الرغم من هذا التفضيل، فمن المحتمل أنه كان في بعض النواحي تابعاً للقلانسي. فالبغدادي ، أحد كتّاب الفِرَق ، الذي يَعُدّ نفسه أشعرياً، يتحدث عن القلانسي على أنه «شيخنا»، ويعتبره في موضع آخر رئيس طائفة أشعرية باستخدامه لعبارة «القلانسي ومن ذهب مذهبه». وحيث يكون الأمر غامضاً جداً، يبدو واضحاً أن القلانسي والأشعري قد درّسا علم الكلام معاً في الفترة نفسها تقريباً. ومن المحتمل ـ مع أنه لا يوجد دليل على ذلك ـ أن القلانسي كان أساساً في بغداد في حين أن الأشعري كان في البصرة. ولو كانت هناك في فترة ما طائفتان بارزتان، فلا بد أنهما سرعان ما اندمجتا في واحدة، نظراً لأن المقدسي الجغرافي كتب عام 985 م أن الكُلاّبية ذابت في الأشعرية. كما أن ابن فورك المتوفى عام 406 هـ/ 1015م، والذي يُعَدّ كتابه «طبقات المتكلمين» أول مصدر تاريخي عن تاريخ الأشعرية الأول، كتب أيضاً كتاباً يقارن فيه الأشعري مع القلانسي؛ ويمكن الظن بأن هذا الكتاب قاد إلى اعتراف عام بتفوق الأشعري وإغفال القلانسي[1].

انطلاقاً من النقاط العديدة التي أُثيرت هنا، يجوز لنا التوصل إلى الاستنتاجات التالية. ففي مدارس المذاهب الفقهية، خاصة المدارس الحنبلية والمالكية وعلى الأرجح المدارس الحنفية المحافظة، لم تكن هناك مناقشات في علم الكلام. ومن الممكن استثناء المدرسة الماتُريدية لعلم الكلام في سمرقند والتي كانت وثيقة الصلة بمدرسة

(1) قارن المصدر السابق، 288 ,311 ومايليه.

التشريع الحنفية؛ ولكن المعلومات عن ذلك قليلة، إذ يبدو أن علم الكلام قد صُقل في مؤسسات منفصلة على الأقل حتى منتصف القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م، والمدارس المعتزلية، وربما أيضاً المدارس الأشعرية، مثال واضح على ذلك.





# مسألة "أهل السنة" في الإسلام المبكر (*)

تلمان ناغل

## I - تقديم

يقسم المسلمون عادة إلى سنة وشيعة. كما ينظر إلى أهل السنة عادة باعتبارهم الفئة الأكثر أرثوذكسية (على الطريق القويم) ذلك أنهم يشكلون غالبية المؤمنين. بالمقابل يطلق على القسم الأكبر من الشيعة اسم الفرقة، أي بوصفهم فئات فارقت الإسلام السني. أما «السنة» فهي ما أثر عن النبي محمد من قواعد وأحاديث وممارسات طاولت كافة جوانب الإيمان ورافقت كافة مظاهر الحياة اليومية، التي حافظ المسلمون السنيون عليها ووضعوها موضع التطبيق العملي بشكل كامل.



لا تجد هذه الرؤية أساساً لها في الواقعة التي تتمثل بكون الشيعة، وفي مرحلة معينة من مراحل تطورهم قد طبعوا الروايات المنسوبة إلى أئمتهم بطابع معياري يصار إلى احتذائه، كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد، بل الاستنتاج أن موقف الشيعة من السنة النبوية كان موقفاً غريباً أو معادياً. بل إن العكس هو الصحيح. أما الشيعة الإسماعيلية فهي الفئة التي شعرت ومنذ القرن الرابع بأنها المحاربة من قبل الإسلام السني الذي عاداها واتهمها بالتآمر. في حين تعتبر الطائفة الإسماعيلية نفسها أنها هي التي أحيت بل وأكملت مثال الحياة ومثال الإيمان الذي بثه النبي محمد وبوحي منه تعالى في جماعة المسلمين الأصلية الأولى.

إضافة إلى ذلك ذهبت لورا فاتشيا فاغلييري في مقالة لها بعنوان «في أصل

---

(*) ترجم المقالة من الالمانية إلى العربية د. جورج كتورة. وهي مأخوذة عن:
Tilman Nagel: Studien zum Minderheiten Problem in Islam I , 1973 , Bonn, 7-44.

التسمية بالسني» إلى أن عليا ونظراً لالتزامه بالسنة ظل وحيداً إلى جانب النبي، في حين أن خصومه قد أبدوا أيضاً اعترافهم بسنة أبي بكر وعمر وبالتالي بسنة سائر الصحابة. ومن ثم أطلق هؤلاء الخصوم على أنفسهم اسم «أهل السنة والجماعة» وإلى هذه التسمية بالذات يعود أصل التسمية «بالسنة»[1].

إنطلاقاً من الشروحات التي قدمتها لورا فاتشيا فاغلييري، والتي تناولت فيها مسألة نشوء (نوع) من الأرثوذكسية في الإسلام نستنتج ما يلي: تختلف الاتجاهات والمذاهب الإسلامية باختلاف نظرتها لمفهوم السنة بمعناه الواسع أو الضيق، أما النظرة الأكثر قبولاً فهي تلك التي انتصرت مع مرور الزمن. وقد تعززت باعتراف العدد الأكبر من المسلمين بها. لقد تحول هذا المفهوم ـ السنة ـ إلى ما يقارب مفهوم الأرثوذكسية في الفكر المسيحي، أي ما تعتبره الغالبية صحيحاً وحقاً.

لو حاولنا التوقف لدى بحثنا في تاريخ الإسلام المبكر عند هذه النماذج من الإيضاحات التي تناولت تكون نوع من الأرثوذكسية في الإسلام، فإننا سنقع ودون أن ندري في صعوبات جمة. فالمصادر التاريخية لا تمدنا بنقاط يستشف منها أن النقاش حول ماهية السنة قد كان السبب الأول الذي أدى إلى انشقاق المذاهب الدينية المختلفة وإلى ظهور الشيعة أو الخوارج على سبيل المثال. بل إننا لا نستطيع البرهنة حتى في النقاش الذي تناول مسألة الإيمان والذي أعقب الحرب الأهلية الأولى (الفتنة الأولى) بين عامي 36 و 40 هـ، بل وفي ما لحقها من تطورات أدت إلى نشوء الأحزاب المختلفة، لا نستطيع البرهنة على وجود ما افترضته فاغلييري من تطورات مختلفة تتعلق بمفهوم السنة. والواقع أن معالجة عميقة لهذه المسألة لم تكن قد حصلت في ذلك التاريخ المبكر. صحيح أن مطلب الالتزام بسنة النبي وما تعلق منها بالأمور الدينية ـ السياسية بشكل خاص قد ارتفع منذ بداية القرن الهجري الأول. إلا أن المؤرخين لم يتطرقوا، ولا المصادر الأخرى التي تناولت الأدب أو الحديث تطرقت إلى التيارات الخاصة التي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم السنة.

---

(1) VECCIA VAGLIERI, L. في الكتاب التذكاري لليفي ديلا فيدا ج 2 ص 573 .

وإلى النتيجة عينها نصل حين نتطرق إلى المصادر التي وصلتنا والتي عالجت الاتجاهات العقيدية بشكل خاص. نعني بذلك كتب الفرق والملل والنحل في الإسلام. فإذا كانت السنة واسطة العقد في تطور الإسلام من الناحية الكلامية، فإنه لا بد لنا أن ننتظر الحصول على معلومات تتعلق بالمواقف المختلفة والمتفرقة حيال الاتجاهات الإسلامية الفقهية. وهنا أيضاً تظل النتائج التي تواجهنا سلبية بمعظمها. فالموضوع الذي تنازعته الأفكار واختلفت بشأنه الآراء لم يكن مسألة السنة على ما يظهر.

ثم إن كتب السير والتراجم في الإسلام لم تقدم لنا أي دليل مباشر على المعيار الذي يفصل بين الأرثوذكسية (السنة) وبين الخروج عنها. إننا لا نجد أي تحديد يتعلق بوجهة النظر التي يتميز بها الإيمان «الصحيح». قد لا نفاجأ بهذا الواقع، فنحن نعلم أنه لا وجود في الإسلام لهيئة معينة بإمكانها شرعنة أسس العقيدة التي يجب على المسلمين الالتزام بها.

وبما أن الحديث يتناول الفرق باستمرار، فقد بد لنا أن نتصور وجود معيار دقيق يصار على ضوئه إلى تصنيف الفرق، كما لا بد من تحديد موقف معين من هذا المعيار المبدئي حتى يصار إلى تحديد موقع الغالبية من المسلمين إزاءها، وإلى الكشف بدقة عن معنى الأرثوذكسية (السنة) في الإسلام[1].

## II- كتب الفرق وما نجده فيها:

ولنحاول الآن الوصول إلى نتائج محددة انطلاقاً من المعيار المبدئي الذي افترضنا جدلاً إمكانية الانطلاق منه. سنحاول الاستعانة باثنين من كتب الفرق المبكرة وهما «المسائل في الإمامة» للناشىء الأكبر (توفي 293 هـ)، وكتاب «المقالات والفرق» لسعد بن عبد الله القمي (ت 301 هـ) [2] لعل ذلك سيوقفنا على نتائج محددة.

---

(1) في كتابه الصادر عام 1965 أعطانا لاوست فكرة وافية عن الاتجاهات والفرق الإسلامية ولكنه تحاشى، كما أرى معالجة هذه المسائل الأساسية. راجع كتابه: Les Schimes dans l'Islam

(2) فان أس: كتابات معتزلية مبكرة، الناشىء الأكبر، دراسات ونصوص بيروتية ج 11، 1971، وسعد بن عبد الله=

كتب الناشىء الأكبر في مقدمة كتابه: «... ثم إننا ذاكرون في كتابنا هذا أصول النحل التي اختلف عليها أهل الصلاة[1] حتى تشتتت كلمتهم وبطلت ألفتهم وتباينوا في الأهواء وتضادوا في الآراء وسفكوا الدماء وأكفر بعضهم بعضاً وصاروا فرقاً وأحزاباً ... كان المسلمون في عصر رسول الله ﷺ أهل ألفةٍ واجتماع ومودة ورهبانية، أشداء على الكفار رحماءُ بينهم كما وصفهم الله في كتابه. ولمّا قُبض رسول الله ﷺ اختلفت الأمة وتشتتت الكلمة وذهبت الألفة ومرج النظام وطمع أهل الشرك في أهل الإسلام فصار الناس بعد النبي ﷺ على أربع فرق ...»[2].

إنطلاقاً من نصّ الناشىء الأكبر نرى أن الأمر قد تعلق آنذاك بالأحزاب والفرق التالية:

أ ـ الأنصار الذين تمنوا أن يكون لهم زعيم من أوساطهم.

ب ـ عدد كبير من الهاشميين، يذكر منهم العباس والزبير وأبا سفيان، والذين انسحبوا جميعاً مع علي بن أبي طالب إلى منزل فاطمة وقد رأوا ضرورة اختيار علي إماماً للمسلمين.

ج ـ ثم هناك قسم من الأنصار والمهاجرين أعلنوا مبايعة أبي بكر إماماً لهم. وإلى هذه الفئة ينتمي عمر وأبو عبيدة.

د ـ القبائل التي ارتبطت مع النبي بعقود معينة، وقد رأت الآن، وبعد وفاة الرسول أنها بحلٍ منها ولذلك رفضت الولاء لخليفته. وبذلك يرفض هؤلاء الإمامة باعتبارها مؤسسة تحدد أصول الخلافة لمتابعة الرسالة التي قام بها النبي محمد، رفضاً مطلقاً[3].

---

= القمي، كتاب المقالات والفرق، طبعة محمد جواد مشكور طهران 1983.

(1) «أهل الصلاة» كما ورد في النص. وهو التعبير الذي يطلق على المسلم بشكل عام. أما مصطلح مسلم فهو التعبير الذي أطلق بمقابل مصطلح مؤمن، وهو يشير إلى من يقول بالإسلام ديناً. راجع كتاب «اختلاف أهل الصلاة» لأبي جعفر الترمذي (توفي عام 295 تقريباً، وقد أشار إليه السبكي في طبقاته، القاهرة 324، ج 1، ص 288). راجع أيضاً كتاب الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

(2) الناشىء، النص العربي ص. 9.

(3) المرجع السابق ص 10 .15.

أما وقد استطاع أبو بكر إرساء خلافته، فإن الوضع المثالي الذي ساد زمن الرسول قد استعيد الآن. وإلى ذلك يضيف الناشىء الأكبر قوله: «ثم إن أهل الصلاة لم يزالوا على حال أُلفة واجتماع كلمة يبذلون في طاعة أئمتهم مهج أنفسهم وكرائم أموالهم على السبيل الذي كانوا عليها مع نبيهم من دعاء الكفار إلى الله ومجاهدتهم في سبيله واستفراغ الجهد في طاعته فلم تزل هذه حالة المسلمين في خلافة أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان[1]».

أدت الطريقة التي مارس بها عثمان مهام خلافته إلى إثارة استنكار العديد من المسلمين الذين طالبوه مراراً بأداء كشف حسابٍ عن سياساته. الخليفة عثمان قضى في النهاية ضحية سلسلة من الأحداث غير السعيدة. بعد ذلك جاء دور علي وأنصاره في الإمساك بزمام الأمور. لكن علياً صار بعد ذلك موضع شبهة لاتهامه بإقامة علاقات معينة مع قتلة عثمان. وتحت شعار «الثأر لعثمان» بدأ كل من طلحة والزبير ما يعرف بالفتنة الأولى في الإسلام. وبعد ذلك تولى معاوية إنهاء هذه الفتنة ووضع حدٍ لها. وبنهاية هذه الأحداث المثيرة انقسمت جماعة المسلمين إلى مجموعات بيت على ما يقول الناشىء الأكبر: وبذلك ضاع الموقف المثالي الذي كان يراعي وحدة جماعة المؤمنين في ظل إمامة واحدة. أما المجموعات المشار إليها فقد ارتبطت ومنذ مقتل عثمان بسلسلة من الأحكام والتقويمات وبمواقفها من الأحداث على العموم. وقد قام الناشىء الأكبر بعرض هذه المواقف كما يلي:

أ ـ الشيعة، وقد اعتبرت أن خلافة علي هي الخلافة الحق دون غيرها.

ب ـ بمقابل الشيعة نجد العثمانية، وقد اعترفت هذه الفرقة بأحقية طلحة والزبير.

ج ـ المعتزلة وقد انسحبت من المعركة، ذلك أنها ترددت في اتخاذ موقف من الحزبين المذكورين. إذ لم يثبت لديها أيهما محق في موقفه.

د ـ الخليسية وقد دانت المشاركة في الفتنة أياً كان شكل المشاركة.

---

(1) مرجع سابق، ص 15.

هـ ـ أما ما يسمى بالحشوية فقد اعتبرها الناشىء الفريق الذي انضم إليه أنصار معاوية.

و ـ الخوارج الذين خرجوا على علي لقبوله بالتحكيم بعد وقعة صفين[1].

أما سعد بن عبد الله القمي فقد نقل إلينا صورة للتاريخ الإسلامي المبكر مشابهة لما نجده عند الناشىء الأكبر. فهو يتحدث أيضاً عن أحزاب أربعة ظهرت بعد وفاة الرسول. فبعد أن تبوّأ أبو بكر سُدّة الخلافة وصارت إليه السلطة، عادت الألفة مجدداً «إلى أن أخذ عثمان بجريرة أشياء كثيرة قام بها ... وبعد مقتله بايع الناس علياً. وقد شكلوا بذلك جماعة (واحدة). إلا أن الفرقة سادت بعد مقتل علي»[2].

1 ـ وبإمكاننا انطلاقاً من المادة التي جمعها سعد بن عبد الله وشرح بها نشأة وتطور النقاش الكلامي (والفقهي) الذي برز بعد مقتل عثمان، بإمكاننا تصنيف ذلك ضمن مجموعات رئيسية هي: الشيعة، المرجئة، المعتزلة، والخوارج. تشكل هذه الفرق الاتجاهات العقدية الأربعة الأساسية في الإسلام على ما يذهب إليه سعد [3]، وهذا ما يؤيد قسماً من الطروحات التي تحدد بدورها أوجه الخلاف وتباين وجهات النظر بين الفرق المشار إليها.

2 ـ بإمكاننا التساؤل عما إذا كان عليٌّ على حق حين بدأ معركته مع طلحة والزبير، تلك المعركة التي وضعت حداً لوحدة الأمة وفتحت الباب أمام الانقسام. اعتبر الشيعة، كما اعتبر بعض أركان المعتزلة طلحة والزبير اللذين طالبا بالثأر لمقتل عثمان من الناكثين الذين يوصي القرآن في أكثر من موضع بمقاتلتهم (راجع السور (49, 9, 8, 10, 13)[4]. أما غالبية رجال المعتزلة فقد ارتأوا عدم الوقوف إلى جانب أي من الأحزاب المتصارعة. وكما هو الحال في لعانٍ [5] متبادل، من المستحيل أن يعرف

---

(1) الناشىء ص، 19

(2) سعد بن عبد الله ، ص 4.

(3) مرجع سابق، ص 15.

(4) مرجع سابق، ص 11.

(5) راجع بخصوص «اللعان» كتاب شاخت: An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964. P. 165. وراجع أيضاً. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh 1964, P. 176.

المرء من كان على حق ومن هو الكاذب. ومع ذلك لا بد من الاعتراف بالحزبين معاً حتى لو كنا على يقين بأن مصير أحدهما سيكون النار[1]. كذلك اعتبرت الحشوية أو أهل الحديث وهي فرقة مالت للاعتراف بكل من يستند إلى القرآن والسنة، في تقييمها لمجريات الأحداث التي سادت قبل معركة الجمل أن وحدة الأمة إنما تظل الهدف الأعلى الذي من الواجب مراعاته. وبالتالي فإنه لم يكن من الجائز لأي من الحزبين أن يبدأ الحرب. يستنتج من ذلك أنه لم يكن من اللائق بالنسبة للأتقياء الانخراط في المعركة، كان لا بد من الاعتزال وترك الحكم على أيٍّ من الفريقين لله وحده[2].

3 - لا بُدَّ بعد ذلك وبالترابط مع ما سبق من الإشارة إلى الدوافع التي حدت ببعض المسلمين للاعتزال عن علي خاصة بعد أن حامت الشبهات حوله لمشاركته في مقتل عثمان. أما سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وآخرون سواهما فقد اعتزلوا كلياً عن المعركة لخشيتهم من نتائج الفتنة؛ وقد شكل هؤلاء أصول فرقة المعتزلة[3]. أما طلحة والزبير ومن كان معهما فقد طالبوا بالمقابل بالثأر لمقتل عثمان. وبعد مقتل علي غادر العديد من أنصاره معسكره والتحقوا بمعسكر معاوية ليشكلوا بذلك مع أنصار طلحة والزبير غالبية الجمهور ... الذي كان يساعد كل من تولى السلطة[4]. هؤلاء الناس الذين قبلوا ولاية أي كان واعتبروا كل من يطبق الشريعة الإسلامية وإن سطحياً، مسلماً، هؤلاء هم المرجئة الأوائل بنظر سعد بن عبد الله[5].

4 - يبدو القبول بمبدأ التحكيم الذي قبل به علي في صفين من أكثر المواقف إثارة للحرج. وقد أيد الشيعة بالطبع علياً في ذلك معتبرين أنه قد قبل بالتحكيم نزولاً عند رغبة أنصاره. فمن أجل تأمين الوحدة في معسكره نزل علي عند رغبة من طالب بالتحكيم. ومن ثم شدّد علي على الرجال الذين شاركوا في التحكيم أن

---

(1) سعد بن عبد الله، 10.

(2) المرجع السابق، ص 12.

(3) مرجع سابق، ص 4 تابع.

(4) مرجع سابق، ص 5.

(5) مرجع سابق، ص 5.

يلتزموا حقاً في بتحكيم القرآن والسنة .إلا أنه وقع ضحية من أوكل إليهم صياغة الحكم[1]. بشكل آخر تصرفت المرجئة بخصوص هذه المسألة بالذات. أما الحشوية، أو أهل الحديث وكما تبين لنا من المقطع الأول (أعلاه) فقد ذهبوا إلى ترك الحكم لله دون سواه[2]. ووقفت المعتزلة ضد الموقف الذي ادعى أن لبعضهم اختصاصاً يخوله حق الحكم، مقرين بقدرة المؤمنين على الاختيار. إذ قالوا بأن علياً حاول وعلى مسؤوليته إيجاد حلٍ ما. (لقد اجتهد) ومن يجتهد فهو محق (كل مجتهد مصيب). يجب دفع كل شكٍّ يتعلق باستقامة علي وصلاحه[3]. أما الخوارج فقد اتخذوا موقفاً مغايراً، فابتعدوا عن علي متهمين إياه بالقبول بمبدأ التحكيم وقد كان كل من الحكمين برأيهم خارجاً على الإيمان وكذلك كان علي أيضاً لمجرد قبوله بنتائج التحكيم: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ (قرآن كريم: المائدة 47)، وبالتالي فلا بد من قتالهم جميعاً [4].

إلى جانب اختلاف الآراء حول نتائج الفتنة الأولى احتل النقاش الذي تناول خلافة النبي حيزاً واسعاً من الجدل:

5 - شكك الشيعة بأحقية أبي بكر في الإمامة[5]. أما المعتزلة والمرجئة بأغلبية رجالهم فقد اعتبروا أن أبا بكر كان المرشح الكفء لتولي منصب الإمامة[6]. وثمة جماعة محدودة من أهل الحديث والذين يصنفهم سعد بن عبد الله ضمن المرجئة على الإجمال[7]، قالت بأن النبي نصَّ نصّاً لا يقبل الشك بأن يكون أبو بكر خليفة بعده وبذلك فهم يقلبون ما تقول به الإمامية، الذين يعتبرون أن ثمة نصاً يقضي بإمامة علي ويجعلون هذا النص لصالح أبي بكر[8].

---

(1) مرجع سابق، ص 12.
(2) مرجع سابق، ص 14.
(3) مرجع سابق، ص 14.
(4) مرجع سابق، ص 12.
(5) مرجع سابق، ص 4.
(6) مرجع سابق، ص 9.
(7) مرجع سابق، ص 6.
(8) مرجع سابق، ص 6.

6 - وإذا ما توسعنا في البحث بشرعية إمامة أبي بكر فلا بد لنا من أن نصطدم بالمسألة التالية: هل يجوز بشكل مطلق تولية من ليس أفضل المسلمين وجعله إماماً؟ إنها المسألة المعروفة بإمامة المفضول. ذلك أن الشيعة كانوا على قناعة تامة بوجوب خلافة علي للنبي محمد، لأنه كان بنظرهم أفضل المسلمين (أفضل الناس). كذلك اعتبر المرجئة وأهل الحديث تالياً علياً من أفضل المؤمنين، ولا يعني ذلك بنظرهم القبول بمبدأ التشكيك بشرعية إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، أو الوصول إلى نتائج توحي بآراء من هذا القبيل[1].

7 - أخيراً لا بد من طرح السؤال الذي يتعلق بالوسط أو بالمجموعة التي يحق لها أن تتولى زعامة الجماعة الإسلامية. بالنسبة للشيعة كان الجواب واضحاً، طالما أنهم لا يقرون إلا بأحقية علي ومن هم من نسله لتولي هذا المنصب. من هم هؤلاء الأحفاد الذين يتحدرون منه وفي ظل أية ظروف، تلك مسائل أخرى أدت وعبر تاريخ الشيعة إلى قيام المزيد من الانقسامات وإلى ظهور مزيد من المجموعات. وكتاب سعد بن عبد الله يعالج في مجمله مثل هذه الفرق[2] وبالنسبة للفرق الأخرى نشير إلى موقف المرجئة الذي جاء لافتاً بالفعل: كل من يتمسك بالقرآن وبالسنة بإمكانه أن يصبح إماماً طالما حظي بإجماع الأمة. ومع الأخذ بالعلاقات الواقعية وجعلها نصب الأعين جرت العادة عامة للقبول فقط بأحقية قريش بهذا المنصب دون سواهم. وهذا ما ردده سعد بن عبد الله على لسان المعتزلة. أما الخوارج فقد رفضوا دون سواهم الأخذ بتحديد مبدأ الأحقية والنظرية إليه من ضمن أصولٍ تتعلق بالنسب وحسب[3].

(1) مرجع سابق، ص 7، وص 10. لقد راعى سعد بن عبد الله هنا ظروف عصره وعلاقاته؛ الإجلال لعلي من جهة، والعداء له من جهة ثانية كما سنرى. وحول موقف المعتزلة من هذه المسألة راجع دراسة بيلا، الإمامة في نظرية الجاحظ؛ Studia Islamica XV P. 32

(2) مرجع سابق، ص 15.

(3) مرجع سابق، ص 8.

## III - صور تاريخية مختلفة:

لا يحاول هذا التلخيص لجملة الآراء تقديم عرض تاريخي يبرز تطور النقاش حول هذه المسائل التي أسيء فهمها. ولكننا سنحاول عبرها أن نوضح المثال العام الذي تنطلق منه مختلف التقويمات التي عالجت ومن خلال المذاهب والاتجاهات المختلفة التاريخ المبكر للجماعة الإسلامية: إنها الصورة المثالية لأمة المسلمين، لأمة يقودها إمام هو خليفة الرسول وبعبارات أخرى إنها مسألة المتابعة الـثيوقراطية لـلجمـاعة الكارزماتية الأولـى[1].

يطالعنا هذا الحنين إلى ما تمثله جماعة المسلمين المتماسكة في المجالات السياسية والدينية عبر أحاديث اتخذت أشكالاً مختلفة. هكذا نسب إلى عمر قوله: من سَرَّه نعيم الجنة فليلزم الجماعة[2]. (جماعة المسلمين)[3] وإزاء أحابيل الشيطان وإغرائه لا بد من الالتجاء إلى الجماعة؛ وإذا ما ظهرت الفُرقَة فلا بد آنئذٍ من تجنبها والابتعاد عنها[4]. أما أكثر الأحاديث شهرة فهو الذي يتحدث عن افتراق جماعة المسلمين وانقسامهم إلى اثنين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة جميعها في النار إلا الفرقة الناجية[5]. وثمة أحاديث أخرى تتوعد الذي يفارق الجماعة حتى ولو شبراً واحداً بالموت ميتةً جاهلية، أي ميتةً من لم يعرف الإسلام على الإطلاق[6]. وفي الأحاديث الشيعية نجد أيضاً مراعاة لمثال الوحدة عينه حتى لو لم يرد ذلك بالنصوص نفسها التي وردت عند أهل السنة. بالنسبة للشيعة، تتمثل وحدة الأمة لا بوحدة الجماعة، بل بتوحدها خلف شخصية قائدها الكاريزماتية. وللتأكيد على هذه المقولة تساق

---

(1) مرجع سابق، ص 4 و 5.

(2) لا ترد هذه الكلمة في القرآن الكريم. ففي زمن الرسول كانت الوحدة التيوقراطية للأمة أمراً محققاً من قبيل تحصيل الحاصل.

(3) أحمد بن حنبل، المسند (طبعة القاهرة، 6 أجزاء) الجزء الأول، ص 18و 26.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن 11، ومناقب 25.

(5) أحمد بن حنبل ج 2، ص 145، والجزء الرابع ص 102. أبو داوود: كتاب السنن، كتاب السنة، رقم 4597.

حول نشأة هذه الأحاديث، يراجع جولدزيهر في: Revue de l'Histoire des Religions XXVI(1892)P. 129.

(6) أحمد بن حنبل، ج 1، ص 275.

الأحاديث المعروفة التي تنسب إلى الرسول يوم غدير خُمّ، وهي أحاديث جاء الكميت الشاعر على ذكرها ومنها، بل أشهرها: من كنت مولاه فعلي مولاه[1].

تحاول الفرق الإسلامية قياس سير التاريخ المبكر انطلاقاً من مثال التوحد الذي أشرنا إليه وتبعاً لمنطلقات كل متأمل يبدو هذا المثال وبفعل عوامل مختلفة أو بفعل نواقص واضحة مثالاً قابلاً للنقض.

بالنسبة للشيعة يبدو كُلٌّ من طلحة والزبير وبسبب مطالبتهما بالثأر لمقتل عثمان خارجين على الجماعة؛ وبعدهما جاء معاوية، ثم كانت الخلافة الأموية مما جعل القطيعة مع الجماعة أمراً مكتملاً، بل إن الخلافة الأموية لم تكن شرعية مطلقاً وقد مارست الاستيلاء والتسلط في الحكم. ولا تستند عدم شرعية الخلافة الأموية بنظر الشيعة إلى أسس ومعطيات نسبية وحسب باعتبار علي ومن بعده أبناؤه وأحفاده الأقرب إلى الرسول، بل إن الشيعة قد أسقطوا تطلعات علي لتولي السلطة ناهيك عن أحقيته لذلك على أوقات سالفة مُوردين جملة من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول وكلها تنص على الإمامة وتجعلها في صهره حصراً. بنظر الشيعة، فإن صون وحدة الأمة لم يكن ممكناً إلا إذا انحصر إرث النبي في ذريته دون مَنْ سواهم. وحين لوحظ في وقت لاحق أن علياً لم يقم بدور يذكر في تأسيس خلافة الرسول، راح الشيعة يعزون أنفسهم بالقول بأن علياً كان منهمكاً آنذاك في تحضير مراسم دفن الرسول. أما الآخرون فقد راحوا يساومون على إرثه، ويحيكون المؤامرة التي انتهت باستبعاد الخليفة الشرعي الوحيد الممكن.

ثمة صورة تاريخية مغايرة تماماً يرسمها لنا سعد بن عبد الله حين يقدم لنا نبذة عن أفكار وتصورات المرجئة، والصورة عينها يرسمها الناشيء الأكبر أيضاً لكنه ينسبها لا إلى المرجئة بل إلى العثمانية والحشوية. بالنسبة لهذه الفرق يتماهى قتلة عثمان مع أنصار علي إلى حد كبير. وقد أدت فعلتهم إلى تفريق كلمة الجماعة. أما معاوية فقد

(1) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى. مادة: الكميت، «غدير خم»،والهاشميات، نشرة هوروفتز، لايدن 1904. قطعة رقم 6. بيت رقم 9.

كان، كما كان بعده سائر الأمويين، خليفة شرعياً تولى السلطة على الأمة، ذلك أنه أنهى ما بدأه طلحة والزبير من حيث المطالبة بالثأر لمقتل عثمان. وبعد ذلك تحول المرجئة إلى حزب كان على استعداد دائم للاعتراف بأي إمام شرط أن تكون وحدة الأمة محفوظة. هذا وقد أعطانا الناشىء صورة أخرى حين تعرض لفرقة الحُلَيسية التي أدانت كل قتال بين المسلمين وتنصلت من المشاركة بأي صراع. وهو موقفٌ نجد له أساساً في العديد من الأحاديث التي حثت على الابتعاد عن الفتنة[1].

حتى الخوارج ظلوا على رأيهم بأن علياً كان مسؤولاً عن إلحاق الأذى بالألفة التي كانت سائدة في الأمة. وهو بذلك قد خان قضية الحق خاصة حين أوكل الحكم فيها إلى هيئة احتكام بشرية. وبذلك لم يعد صالحاً (بعد التحكيم) ليكون إماماً، إذ على الإمام أن يجعل حكم الله فوق أحكام البشر. يستنتج من ذلك أن الخوارج قد رأوا أن بإمكان أيٍّ كان أن يتولى السلطة على الجماعة طالما كان الأتقى. من هذه الزاوية نفهم التشدد الأخلاقي والصفات العسكرية التي تميز بها الخوارج.

يبقى علينا أن نتناول المعتزلة. وطالما أنهم يقارنون مسألة الفريقين الأساسيين اللذين شاركا في الفتنة الأولى الكبرى التي حدثت في الإسلام بحالة زوجين دخلا في لعان؛ فذلك يعني أن الأمر بالنسبة لهم لا يعدو مجرد مشاركة مبدئية أو عفوية في الحكم على ما حدث. بل إن المعتزلة حاولوا إعطاء تفسير لهذه اللعنة التي حلت والتي أدت إلى سقوط الألفة التي سادت بين المسلمين فيما سبق. إنطلاقاً من هذه الواقعة وحدها، بإمكاننا أن نستنتج بأن المعتزلة لم تكن أول أو أقدم الفرق الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يمكننا أن نعدها مع الشيعة أو المرجئة حزباً أموياً (ظهر في العهد الأموي) أو أن نقارنها بالخوارج أيضاً.

تقول المعتزلة إذاً، لا نستطيع أن نعرف من كان على حق، أهو علي أم طلحة أم الزبير؛ ولكن الأكيد بكل الأحوال أن ثمة حزباً ما سيكون مصيره النار. وقد نسب إلى واصل بن عطاء وهو أحد مؤسسي مدرسة الإعتزال، تقديمه لمفهوم اللعان الذي

---

(1) راجع كتاب الفتن والملاحم بصحيح البخاري.

أشرنا إليه وتفسيره[1]: وبما أن أحد الحزبين المذكورين قد أقسم بالقطع يميناً كاذبةً، فلا بد أن يكون والحالة هذه قد وقع في الإثم وبذلك لا يمكن الأخذ بشهادتهما معاً في أمر واحد، علماً أن الإخلال بالعهد من قبل هذا الفريق أو ذاك سيجعل من المخل كاذباً في قضيةٍ ما، أما إذا دعي عليٌ أو طلحة للشهادة على طرف آخر غير مشارك معهما في خلافهما، فعندها تكون شهادته صادقة وأقواله صحيحة.

يطلعنا هذا المثل على الجهد الذي بذله المعتزلة في تقويمهم للفتنة الأولى، وعلى اتخاذهم موقفاً وسطاً بالمقارنة مع المواقف التي اتخذها أصحاب الفرق والاتجاهات الإسلامية الأخرى. هذا وقد حاول واصل بن عطاء أن يدعم مقاربته بأمثلة استقاها من ميدان الفقه، وسأعود لاحقاً لتفصيل هذا الموقف الوسط الذي تبنته المعتزلة. يكفي أن أشير هنا وبسرعة إلى أن هذه الفرقة لم تتوصل على العموم إلى رأي موحد، أو إلى اتخاذ موقف موحد من وجهات النظر المتناقضة والتي تتعلق مباشرة بمسألة خلافة النبي محمد[2]. فمن المعلوم أن الجناح البصري من أهل الاعتزال قد مال إلى القبول بخلافة أبي بكر في حين انحاز الجناح البغدادي إلى جانب علي؛ وحين أعلن الخليفة العباسي المأمون أن علياً كان أفضل المسلمين بعد النبي وهو استحق بذلك الإمامة أيد بعض أركان المعتزلة المعروفين هذا الإعلان[3].

لنحاول الآن تلخيص النتائج التي توصلنا إليها. تقودنا المادة المستقاة من المعالجات التي نجدها في كتب الفرق والتي تتعلق بنشأة الاتجاهات الإسلامية إلى التأكيد بأن هذه الفرق لم تتخذ جميعها موقفاً موحداً ومحدداً من الفتنة الكبرى الأولى، بل إنها وبسبب هذا الموقف بالذات غالباً ما تتباعد وتتنافر. فعلى مر الأيام قامت الشيعة قبل سواها وانطلاقاً من قناعتها بأحقية علي بمنصب الخلافة دون سواه، بإسقاط هذا الحق على فترة ماضية منكرةً بذلك أن تكون خلافة أبي بكر للرسول خلافةً حقة ومن هنا بدأ الشجار بين الفرق حول مكانة كل من الخلفاء الأربعة الأول.

---

(1) سعد بن عبد الله ، ص 10.

(2) فان أس، الناشيء، ص 43 تابع.

(3) غابريالي، المأمون، لايبزغ، 1929، ص 45.

من هذه المنطلقات نستطيع أن نميز حدوث تطورين في النقاش الدائر بخصوص الخلاف المبكر القائم حول مسألة الإيمان: ففي الدرجة الأولى جرى الاهتمام بالأحداث التي تتعلق بالفتنة وبالمواقف المعارضة لها[1]. وبالدرجة الثانية جرى تعميم النتائج المستخلصة هنا كما جرى إسقاطها على التاريخ السابق للأحداث التي كانت الفتنة إحدى نتائجها[2]. فإلى جانب الروايات المتعلقة بالصراع بين المهاجرين والأنصار ظهرت وجهات النظر التي تقول بأن المعارضين للفتنة قد ظهروا مباشرة بعد وفاة الرسول. ولذلك نجد بعض مؤرخي الفرق الأكثر تدقيقاً قد بدأوا بتفصيلات عروضهم من لحظة وفاة الرسول وهم يفسرون من ثم الأحداث التي تلت على ضوء النتائج التي ولدتها الفتنة. من وجهة نظر تاريخية تعتبر هذه التفسيرات المتعلقة بظهور الفرق الإسلامية تفسيرات أولية دون أي جدال.

انطلاقاً من الظرف الذي يجعل الاتجاهات الإسلامية مرتبطة بفهمها الخاص للأحداث التي ذكرنا والتي أدت إلى تقسيم الأمة، باستطاعتنا الوصول إلى الاستنتاج التالي: يشكل مثال وحدة الجماعة في ظل إمام واحد المفهوم الأساسي في الإسلام، وهذا ما كنا قد وضعناه افتراضياً في أول مداخلتنا. وبعبارات أخرى، تلعب التفسيرات المختلفة والممكنة وهي تفسيرات تتعلق بالتاريخ الإسلامي المبكر، وبغض النظر عن الفتنة الأولى، تلعب في الإسلام الدور عينه الذي لعبته التفسيرات المختلفة التي تناولت طبيعة المسيح في تاريخ الكنيسة مع بداية القرون الوسطى. فإذا صحت هذه المقارنة نستطيع القول أن الموقف من طبيعة المسيح قد أدى إلى شق الكنيسة. فلماذا، وما هي الأسباب التي أدت إلى ضياع وحدة الجماعة الإسلامية التيوقراطية الأولى؟ إن الأجابة على ذلك قد تحمل جواباً على تعدد الاتجاهات والفرق الإسلامية. وتوصلنا هذه المدارك إلى المسألة التي تطرقنا إليها أعلاه بشكل عام إلى الكلام على موقف الأكثرية من هذا المفهوم الديني المبدئي: فهل يتعلق الأمر فيما خص الأرثوذكسية الإسلامية (السنة) بأرثوذكسية تتناول صورة أو مثال التاريخ؟

---

(1) راجع أعلاه المقاطع أ. ج من الفقرة الثانية.

(2) راجع أعلاه المقاطع د، من الفقرة الثانية.

قبل أن نتناول هذه المسألة، وهي تدرس من زاوية تاريخية، أرى أنه من المناسب التطرق وإن باختصار إلى ثلاث مسائل أساسية وهي تتعلق بتاريخ علم الكلام الإسلامي، على أن يكون منطلقنا كما يلي: إلى أي مدى يرتبط علم الكلام بالصور التاريخية المختلفة المرتبطة بدورها بالفرق والاتجاهات الإسلامية. كذلك لا بد من البحث عما إذا كانت بعض التفسيرات المعطاة لهذه الاختلافات الفقهية سبباً لتكون الفرق المنشقة.

أولاً: كيف يمكن تصور العلاقات وسط الخلاف القائم حول موقع مرتكب الكبيرة والموقف من الحرية الإنسانية وما علاقة ذلك بالمبدأ الأساسي المتعلق بمثال التاريخ والذي استخرجناه نحن من المؤلفات التي أرخت للفرق. فمن المعروف جداً في التاريخ الإسلامي أن المسائل السياسية غالباً ما تتحول إلى مسائل عقدية أو فقهية. فالحسن بن محمد بن الحنفية كان على ما تذهب إليه المصادر أحد مؤسسي مذهب الإرجاء كاتجاه فقهي. وقد امتاز هذا المذهب من خلال رأيه في الحكم على مرتكب الكبيرة إذ اعتبر أداء الشهادة من قبل صاحب الكبيرة كافياً لتأكيد ايمانه واعتباره مسلماً إذ إن الحكم على ما يقوم به من أفعال دنيوية أمر يعود إليه تعالى فقط[1]. تبدو هذه المقولة نوعاً من تعميم الرأي الذي قال به الحسن (والمرجئة على العموم) والذي يتعلق بالفتنة الأولى، ومدار الأمر فيه أن لا جهة صالحة لإعلان الفريق المحق أو الفريق الضال، بل إن الحسم في ذلك إنما يعود لله وحده[2].

وإذا ما شرعنا بالبحث بمسألة الحرية أو مسألة حرية الاختيار فإن ما سيواجهنا أيضاً ليس إلا النقاش الذي كانت الفتنة الأولى سبباً في تأجيجه. وهنا يأتي الخوارج في الدرجة الأولى. فقد تركوا علياً وتخلوا عنه لأنه قبل بالتحكيم أي أنه قبل الأخذ بأحكام يضعها البشر. بل إن الخوارج قد أكدوا من خلال المبدأ الذي نادوا به: (لا حكم إلا لله) إلى ابعد من ذلك وصولاً إلى النتيجة التي تقول بأن الإله العادل هو القيم الوحيد على حساب البشر على أفعال اقترفوها شرط أن تكون هذه الأفعال

(1) دائرة المعارف الإسلامية، مادة مرجئة.
(2) مادلونغ: الإمام القاسم بن إبراهيم، برلين 1965، ص 229. من هنا كان اتهام المرجئة بالقبول بأية سلطة تتولى الأمر في الجماعة الإسلامية.

وليدة إرادة حرة. والإمام بدوره لا بد أن يكون خاضعاً بالطبع لهذه الأحكام. وإذا أخل الإمام بهذه الأحكام فبالإمكان خلعه من منصبه. إذ لا شيء يعطيه الشرعية في عمله إلا ما يتميز به من صلاح[1].

أما الموضوع الثالث الذي شغل علم الكلام الإسلامي فهو موضوع الصفات الإلهية. والأرجح أن هذه المسألة قد طرحت لأول مرة بعد التقاء الإسلام مع ديانات أخرى وبخاصة المانوية. أوصل الانشغال بالنقد الذي طبق مناهج علم الكلام وانطلاقاً من هذه بالزاوية بالذات إلى القول بخلق القرآن. وقد حاول الخليفة العباسي المأمون، كما حاولت جهات دينية أخرى، جعل القول بخلق القرآن عقيدة ملزمة[2] إلا أننا لن نتناول هنا هذه المسألة بالتفصيل.

حاولنا في هذه العجالة التطرق إلى ثلاث مسائل رئيسية على علاقة وثيقة بعلم الكلام الإسلامي، رغبة منا في إظهار مدى ترابطها مع المسألة الأساس، مسألة ارتباطها بمثال تاريخي معين. هذا من جهة، كما حاولنا أن نظهر أيضاً إمكانية أن تكون هذه المسائل قد دخلت الإسلام من الخارج. وإذا كانت هذه المسائل حساسة إلى هذا الحد وموضع نزاع طويل وحاد، فإنه لا بد لنا بمقارنتها مع المواقف المتعددة من الفتنة الأولى وما رافقها من فرضيات ونتائج؛ من اعتبارها مسائل ثانوية. تتأكد النتائج التي توصلنا إليها من مراقبتنا للأحداث. ذلك أننا لم نلمس تكون جماعات دينية ـ سياسية لمجرد قبولها بنظرية ما كالأخذ بحرية الاختيار أو تبنيها موقفاً معيناً من مسألة الصفات الإلهية على سبيل المثال، في حين أن اتخاذ موقف معين من خسارة مثال الجماعة قد أدى إلى قيام مجموعات سياسية أو دينية.

إننا لا نعرف اتجاهاً دينياً أو فرقة بعينها استطاعت اكتساب نفوذ سياسي لمجرد أنها تميزت عن سواها بالقبول بعقيدة حرية الاختيار أو بالتشبيه. صحيح أن الخوارج قد مالوا للقبول بمبدأ الاختيار كما مر معنا وكذلك فعل المعتزلة. إلا أننا نجد حتى في أوساط المرجئة تيارات تقول بذلك علماً أن المصادر قد نسبت إليهم عامة نقيض ما

---

(1) وات: Watt: Free Will and Predestination in early Islam, London 1948. P. 34.

(2) برتزل: مسألة الصفات ص 35 تابع.

نقول. والأمر نفسه يقال على الآخذين بمبدأ التنزيه أو الإثبات، وهذا ما نلمسه وإن بفوارق مختلفة ومتباينة لدى المرجئة أو لدى الشيعة[1].

وفي الاتجاه نفسه أيضاً تذهب الإشارات التي نستقيها من كتاب «الانتصار» للخياط حول المسألة الهامة المتعلقة بقدرة الله على الظلم. فالخياط يستشهد بإبراهيم النظام ليتناول نظرية **الأصلح** والتي يفسرها الخياط (نقلاً عن النظام) كما يلي: تقول النظرية بأن الله ينظر عادة إلى ما فيه خير المخلوقات بحيث إنه تعالى لا يقوم بعمل فيه ظلم لعباده. ثم يتابع الخياط إن ذلك هو ما ينسبه غالبية المؤرخين إلى إبراهيم النظام كما إلى سائر رجالات المعتزلة. كذلك يعتبر الجبرية والشيعة والمرجئة والذين يتعاطون الكلام من النابتة، يعتبرون ان الله لا يريد ظلماً للعباد[2]. نرى من خلال استعراضنا لهذا المثل الذي يمس جوهر مقولات المعتزلة ولا سيما مقولة العدل الإلهي التي تعتبر أساساً عندهم، نرى عدم توافق جميع رجال المعتزلة حولها، في حين أن الجبرية ذاتها، والذين يتعاطون الشأن النظري في أوساط النابتة، قد كانوا على انسجام كامل مع أحد أصول المعتزلة الأشد تأثيراً.

لقد لاحظ الخياط في عرضه للآراء المتباينة في المسائل الدينية داخل كل فرقة أنها تحددت وتميزت عن مثيلتها من خلال تبنّيها لموقف معين من الصورة التاريخية التي وصلت إليها. وإذ كان قد بالغ بعض الشيء بهدف إضعاف حجج خصومه، فإن ذلك قد يفتح المجال للوقوف على تعدد الطروحات الكلامية داخل الفرقة الإسلامية الواحدة[3].

## IV - الصورة التاريخية الوسط بنظر المعتزلة

لنعد الآن إلى متابعة النقاش الخاص بالصورة التاريخية المثالية المرجوة، ولنحاول أن

(1) راجع مقالة لاوست عن تصنيف الفرق عند البغدادي في كتابه «الفرق»: مجلة الدراسات الإسلامية REI: 1959 ص 35. تابع.

(2) الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أعاد طبعه وترجمه، البير نادر، بيروت، 1957، النص العربي، مقطع ، 68، ص22، راجع ايضاً المقاطع، 10و 14.

(3) التشبيه، والجبر وما يشير إليه الخياط هنا (ص44 – 55) ليس إشارة إلى فرق معينة بل إلى مواقف تشير إلى معارضة مبادىء التوسط ولا سيما العدل والتوحيد.

نكوّن نظرة عامة تتعلق بمجريات الأحداث في القرون الثلاثة الأولى، أي حتى العصر الذي وضع فيه كل من الناشيء وسعد بن عبد الله كتابه. تعتبر كل من الفرق التالية، الشيعة والخوارج وأنصار بني أمية من أقدم الأحزاب والفرق الإسلامية وهي فرق تتمايز من خلال نظرتها وتقييمها للأحداث التي كانت في الأساس سبباً في نشأتها.

لقد ماهى مؤرخو الفرق الإسلامية بين المرجئة وبين الحزب الأموي، وهذا ما يعتبر صحيحاً إلى حد ما خاصة إذا ما أعدنا إلى الأذهان كيفية تعاطيهما مع الأحداث وموقفهما من معارضي الفتنة الأولى ومن معاوية ومن خلفائه في الحكم، علماً أن المرجئة وكذلك أنصار الحزب الأموي قد تركوا الحكم في هذه الأمور إلى الله تعالى. إلى أي مدى يمكن أن نرى في الارجاء نوعاً من الفكر الذي نمى في بلاط الدولة الأموية؟ إنها مسألة لا يمكننا الآن ومع ما لدينا من معلومات إصدار حكم بشأنها. إلا أن الثابت هو أن ممثلي الاتجاه القائل بحرية الاختيار وهو الاتجاه الذي تشكل أوائل القرن الثاني للهجرة، قد تعرضوا للملاحقة[1]. إلى جانب ذلك لم يخف الأمويون كيفية تعاطيهم مع الحدث، فباستثناء عمر الثاني، دأب الخلفاء الأمويون في خطبة الجمعة على لعن علي على المنابر، مما يعتبر دلالة على ادعاء حماة الجماعة دون سواهم.

في أثناء ذلك جرى التفكير والنقاش في أحداث الفتنة الأولى وما تبعها من نتائج لا سيما في العراق وفي المناطق الإيرانية التي جرى افتتاحها حديثاً لتُلحق بالعراق أو بالحجاز على الجانب الآخر من الدولة، أما أخصام الأمويين فقد جمعوا أنفسهم ضمن مجموعات صغيرة رأت في أحفاد علي ضمانة لاستعادة وحدة جماعة المؤمنين؛ إلا أن الظروف السياسية التي لم تساعد على تحقيق هذه الرؤية المثالية قد أدت إلى إكساب الاتجاهات المعارضة صيغة مميزة اتسمت بالأفكار المهدوية. من جهة أخرى تجمع أعداء الدولة الأموية وألفوا أحزاباً وحركات خارجية مختلفة.

لقد فوت الأمويون فرصة تأمين التوازن بين الحزب الذي يشكلون هم قمة هرمه من خلال توليهم للخلافة وبين الاتجاهات والفرق الدينية التي اتخذت منهم موقفاً

(1) راجع فان أس: Les Qadarites et La Gailaniya de Yazid III, Studia Islamica p. 277.

معارضاً. وهكذا فتح المجال لتكوُّن الهاشمية بعيد القرن الأول، وهي حركة ائتلفت للمطالبة بخلافة هاشمية. صحيح أنها قد انطلقت من تجمعات مؤيدة لعلي (جماعات علوية) إلا أنّ القيادة تشكلت من فرعين اثنين اخرين ينتميان إلى بني هاشم. أما بعد العام 125 هـ فإن السلطة الأموية بدأت تتآكل من الداخل. وهكذا استطاعت الهاشمية وبعد اضطرابات طويلة أن تنتزع منصب الخلافة بتقديمها أحد الخلفاء من بني العباس ليتولى قيادة جماعة المسلمين.

وجد الخليفة العباسي نفسه مباشرة إزاء مسائل صعبة. والمسألة الأولى كانت مسألة شرعيته بالذات. من هنا تم اللجوء أولاً إلى بعث وصية قيل إنها من وضع أبي هاشم، وبموجبها يصبح العباسيون ورثة إحدى الجماعات التي تتحدر من نسل علي. هذا وقد أعلن المهدي هذه العقيدة الجديدة وبموجبها نسب إلى النبي حديثاً أوصى فيه بانتقال الخلافة إلى العباس مما أعطى التاريخ صورة جديدة مغايرة تماماً لما كان سابقاً إذ حل العباس ومن ثم ذريته في المركز الذي جعل فيه الشيعة علياً وأبناءه. إلا أن هذه العقيدة المنسوبة إلى المهدي والتي كانت معروفة حتى في زمن المنصور لم تكن بالعقيدة القابلة للحياة لزمن طويل. هذا ما تُشعرنا به المؤلفات التاريخية حيث لا نعثر لها على آثار تذكر[1]. ثم إن استمرار الخلافة العباسية قد حول أطروحات المهدي إلى أمر لا شأن له بحيث فقدت هذه المقولة من دلالتها ومن أهميتها.

وفي إطار البحث عن مسألة تثبيت الشرعية تندرج تلك الرغبة التي تحاول كسب قاعدة عريضة ما أمكن، تكون غطاءً للخلافة، على أن تتسلح هذه القاعدة بقناعة أو بعقيدة دينية موحدة. فقد لاحظ الخليفة العباسي المنصور مدى الخطورة المتأتية من ربط مركزه بالمتطرفين أو بالخارجين، وبذلك تخلص من الراوندية التي نسبت إليه ماهية إلهية، بل إنه لم يتوان عن ملاحقة عناصرها وقتلهم[2]. وفي عهد المهدي أيضاً نجد الجهد عينه والقاضي بالتخلص من معتقدات غريبة ومتطرفة، مثل الإقدام على

(1) راجع أخبار العباس، التي طبعها الدوري عام 1971. وتاريخ الخلفاء، طبعة غرازنفتش، موسكو 1967. وعن نشأة هذه العقيدة زمن المنصور، راجع الأرجوزة المختارة للقاضي النعمان، طبعة بوناوالا: كندا 1970، الأبيات 2017 - 2060.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، ج III، ص 129.

سب أبي بكر وعمر وهو الأمر الذي كان قد أصبح مألوفاً في بعض الأوساط الشيعية كما كان مألوفاً أيضاً في أوساط الجند الذي جهزه أبو مسلم سابقاً[1]. من هذه المستندات يتبين لنا بوضوح كيف أدرك العباسيون أن تأمين استمرارية خلافتهم إنما هو مرتبط باتخاذهم لموقف متوسط بين الاتجاهات الدينية والفرق الإسلامية المختلفة. وإذا لم يكن بالإمكان التوصل إلى نوع من مؤاخاة الشيعة مع الأنصار السابقين للدولة الأموية فلا بد حينها من الوصول إلى موقف يجعل هذا العداء أقلّ عنفاً. وأما السؤال الأساسي فقد ظل مطروحاً: من سيتولى القيام بهذه الوساطة؟ هنا كان دور المعتزلة الذين أخذوا على عاتقهم القيام بدور المساعدة للدولة العباسية الناشئة.

وسط سيرورة تاريخية لم يصر بعد إلى الكشف عن كل جوانبها، أصبح الاعتزال بمثابة فقه خاص بالدولة العباسية. وقد حافظ المعتزلة على هذا الموقع مدة استمرت منذ خلافة هارون الرشيد حتى نهاية خلافة الواثق (حتى عام 232 هـ تقريباً). ولكي نوضح خصوصية موقع المعتزلة لا بد لنا هنا من أن نسوق نصاً قصيراً نجده في كتاب الطبقات لابن المرتضى. وهو نص يتعلق ببشر بن المعتمر. فقد روى أبو القاسم البلخي عنه أنه كان بغدادياً. وقد قال غيره، بل كان كوفياً. وربما كان كوفياً ارتحل إلى بغداد. وقد ترك قصيدة من 40.000 بيت أتى فيها على ذكر عدد كبير من الخصوم. وقد أُبلغ هارون الرشيد بذلك وقيل له إن بشراً كان رافضياً الأمر الذي أدّى سجنه. وفي سجنه كتب بشر قصيدة نفى فيها أن يكون رافضياً. فهو ليس من الغلاة. كما نفى أن يكون مرجئاً من الحفاة[2]. فهو لا يبالغ في الأمر. بل يعتبر أبا بكر الصديق الخليفة الأول؛ أو أنه يقدمه على سواه. أما عمر الفاروق فهو خليفة أيضاً إذ اجتمعت الأمة عليه. أما عن عمرو بن العاص وعن معاوية فقد أكد بشر تبرؤه منهما وهكذا تمضي القصيدة الى النهاية... وحين علم الرشيد بذلك أمر بإخلاء سبيله. فقد كان بشر مطيعاً لله، وداعيةً من دعاة دينه.

أما القصيدة التالية فهي تنسب أيضاً لبشر بن المعتمر وقد أوردها ابن المرتضى في

(1) المرجع أعلاه، ص 537.
(2) حفاة؟ ربما كان الأصح غفاة.

طبقاته، ومنها قوله[1]:

| | |
|---|---|
| «إن كنت تعلم ما أقول | وما تقول فأنت عالم |
| أو كنت تجهل ذا وذا | فكن لأهل العلم لازم |
| أهل الرياسة من ينازعـ | ـهم رياستهم فظالم |
| سهدت عيونهم وأنت | عن الذي قاسوه نائم |
| لا تطلبنّ رياسةً | بالجهل أنت لها مخاصم |
| لولا مقامهم رأيت | الدين مضطرب الدعائم» |

وفي عصر هارون الرشيد أيضاً عاش معمر بن عباد، وهو معتزلي أقل شهرة من بشر، علماً أنه كان أستاذاً له على ما تذكر الروايات. وقد أورد عنه ابن المرتضى أنه بعدما منع هارون الرشيد الجدل حول المسائل الكلامية وبعد أن زج بالمتكلمين في السجون، كتب حاكم السند إلى الخليفة راجياً منه إرسال بعض العلماء ليتمكن من إقامة حوار معهم حول بعض المسائل الدينية؛ إذ بدا له أن الإسلام ديانة تأخذ بالنقل دون العقل، وأنه مدين بانتصاره للسيف لا للحجاج العقلي. رداً على ذلك أرسل هارون (الرشيد) أحد القضاة إلا أن هذا لم يستطع إعطاء أي ردٍ على السؤال المتعلق بقدرة الله على خلق ندٍّ له. وبعد أن أبلغ حاكم السند الخليفة العباسي الرشيد بتقصير رسوله في إعطاء أجوبة واضحة تساءل الرشيد: «ألا يوجد أحد قادراً على الجدال عن هذا الدين»؟ حينها لُفت نظر الرشيد إلى المعتزلة المودعين في السجون. حتى صغار السن وقليلي الدربة في علم الكلام بإمكانهم إعطاء جواب على مسألة كالتي طرحها حاكم السند. ثم أرسل الرشيد معمر بن عباد وهو من أكثرهم خبرة إلى السند ليرد على الأسئلة المحرجة المطروحة آنذاك[2].

---

(1) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، نشرة ديفالد فالتزر، بيروت، 1961. حياة بشر ص 52.

(2) ابن المرتضى ص 55. قابل ص 123. حيث رمى الملاحدة الإسلام بأنه لا يعرف إلا السيف. لذلك استدعى المأمون المتكلمين للرد.

وقد يبدو الحديث عن الحقبة التاريخية المتعلقة بعصر معمر بن عباد مصطنعاً أو ملفقاً، إلا أنه يكمل وفي بعض من نقاطه سيرة حياة بشر بن المعتمر الذي تعتبر تجربته على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لفكر المعتزلة ككل. فقد أوضح بشر في قصيدته المشار إليها أن الجد والاجتهاد والعمل الدؤوب المتواصل هو ما سيؤدي إلى رفعة الإسلام وما سيحقق انتصاره ويمنعه من الاندثار. ونسب إلى واصل بن عطاء، ( ولد عام 80 هـ ) أنـه كتـب رداً على المانوية وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره[1] .أما معمر فقد أرسل للدفاع عن الإسلام كما نعلم. وهكذا لم يعد الإسلام تجاه الديانات الأخرى في موقع المدافع. وفي المعلوم أيضاً أن واصل بن عطاء قد أرسل دعاة له إلى الآفاق[2]، وأن بشر بن المعتمر كان أحد الدعاة للإسلام. أما ابن المرتضى فقد أورد في **طبقاته** المزيد من المعلومات عن هؤلاء الدعاة، لكننا لن نستطيع هنا التطرق إليهم إذ لن نتناول هذا الجانب من الفكر ومن تاريخ حركة الاعتزال.

أما الجانب الثاني الذي سنتولى معالجته في فكر المعتزلة فهو ذلك الجانب الذي حاول أهل الاعتزال عبره إعطاء الإسلام نوعاً من التوازن الداخلي ونوعاً من الوحدة. نلمس ذلك في الأبيات التي وصلتنا من قصيدة بشر بن المعتمر وفيها يقول بأنه قد رد على خصومه وقطعهم. وهذا ما يظهر لنا موقع المعتزلة إزاء الفرق والمذاهب الإسلامية القوية: وهو موقع متوسط بين الرافضة الذين يحصرون حق الخلافة بعلي وبذريته من بعده وبين المرجئة الذي لم يقفوا إلى جانب علي أو طلحة أو الزبير. ومع ذلك فقد أقروا بخلافة معاوية.

يعود هذا الموقف المتوسط الذي وقفته المعتزلة، وكما مرّ معنا، بالنظر إلى مثل اللعان المشار إليه، إلى واصل بن عطاء وإلى عمرو بن عبيد على ما يظهر. فقد كان واصل على اطلاع وافٍ على مذاهب الشيعة والخوارج والمرجئة والمانوية وعلى اطلاع أيضاً على مواقف الملاحدة. فقد نقل ابن المرتضى حديثاً نسبه إلى جعفر الصادق

---

(1) ابن المرتضى. مرجع مذكور ص 35.

(2) المرجع السابق، ص 32. لقد ماهي نيبرغ خطأ بين هؤلاء الدعاة وبين الهاشمية معتقداً أن المعتزلة قد تحالفوا مع العباسيين حتى قبل انتصار الدعوة العباسية. راجع دائرة المعارف الإسلامية مقالة المعتزلة. وصفوان الأنصاري الذي تشير إليه الأبيات ليس معاصراً للمنصور بل عاش مع بداية القرن الثالث.

يلوم فيه هذا الأخير واصلاً لهدره حقوق أسرة الرسول إذ قد أسهم بذلك بتفتيت الجماعة. هذا ما رد عليه واصل بقوله أنه كان يدعو باستمرار لديانة محمد ولتولّي صحابته أبي بكر وعمر وكذلك تولّي عثمان وعلي وكلّ الأئمة الراشدين[1]. لقد أبقى على المركز التاريخي الذي كان لأبي بكر وعمر بن الخطاب إلا أنه توقف عن إبداء رأي يحط من قدر عثمان أو علي، وبعبارات أخرى قدم موقفاً قيمياً متوازناً من العقائد الكبرى التي كانت الفتنة الأولى سبباً في ظهورها.

وكما هو الحال بالنسبة للمرجئة[2] قامت المعتزلة أيضاً بدفع موقفها من الأحزاب المشاركة بالفتنة باتجاه أكثر عمومية هو اتجاه القول بمنزلة بين المنزلتين. أي التمييز بين المؤمن وبين الكافر[3]. هذا وقد تم إرساء هذه المقولة المتوسطة انطلاقاً من حوار ينسب بوضوح إلى بدايات عصر المعتزلة وهو يتعلق بموقف كل من واصل بن عطار وعمرو بن عبيد في حكمهما على مرتكب الكبيرة. فقد سأل واصل عمرو بن عبيد عن الصفة التي تنطبق أفضل ما تنطبق على مرتكب المعصية؟ وهل ينطبق عليه ما ينطبق على أهل القبلة عامة؟[4]:

«ثم قال يا أبا عثمان إيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه؟ فقال عمر بل ما اتفقت عليه، فقال: أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عداه من أسمائه؟ فالخوارج تسميه كافراً ومنافقاً فاسقاً فأجمعوا على تسميته بالفسق فنأخذ المتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه، فهذا أشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة والقول قولك، وأشهد مَنْ حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب قائل بقول أبي حذيفة (واصل) فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع عن قول كان عليه إلى قول آخر من غير شغب واستدلوا بذلك على ديانته»[5].

---

(1) ابن المرتضى، ص 33

(2) راجع أعلاه.

(3) نقتصر هنا على اختصار الموضوع والأحداث التاريخية بالمسألة الفقهية المتعلقة بمرتكب الكبيرة. مع العلم أن الصورة التاريخية المشار إليها قد حفلت بنقاش مماثل.

(4) راجع اعلاه، ص 37.

(5) ابن المرتضى، ص 38 تابع.

إنطلق واصل بن عطاء، كما انطلق عمرو بن عبيد، وكلاهما من مؤسسي مذهب أهل الاعتزال من الحلقة التي تألفت حول الحسن البصري. علماً أن الحسن البصري الذي تجعل منه المصادر أهم مفكر ديني في القرن الأول قد كان أيضاً بنظر المصادر عينها مثلاً للزهد والتقوى. ومن المحتمل أيضاً أن تكون التقوى، وأن يكون الابتعاد عن الخصومة في أمور تتعلق بمسألة الإيمان الدافع الأساسي للخروج بموقف متوسط كما نجده عند واصل، وهذا ما قد نستفيده من المعلومات الواردة في النص الذي أثبتنا قسماً منه أعلاه.

وما أن أصبح مذهب الاعتزال مذهباً تأخذ به السلطة السياسية حتى تحول تحولاً أساسياً. لقد شعرت المعتزلة كما لو أنها استأثرت بالحقيقة الدينية، وكما لو كانت مدعوةً بالفعل لتأخذ دور الريادة فيما خص المسائل المتعلقة بالإيمان. لنحاول هنا أن نقتصر على نصٍّ واحدٍ فقط نورده من رسالة الجاحظ المعروفة برساله النابتة. ففي نهاية الرسالة التي تعرض فيها الجاحظ لوصف مختلف وجهات النظر التي أخذت بها الفئة المُحْدَثَة (النابتة) انتقل إلى الكلام مع محاوره الأساسي ابن أبي دؤاد القاضي المعروف، وصاحب النفوذ السياسي في بلاط الخلافة العباسية زمن المحنة: «وأرجو الله أن يكون قد أغاث المحقين ورحمهم وقوى ضعفهم وكثر قلتهم حتى صار ولاة أمورنا في هذا الدهر الصعب والزمن الفاسد أشد استبصاراً في التشبيه من علّيتنا وأعلم بما يلزم فيه منا وأكشف للقناع من رؤسائنا، وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد وبلغوا غايات البدع، ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم والحمية التي لا تبقي ديناً إلا أفسدته ولا دنيا إلا أهلكتها»[1]. يعتقد الجاحظ كما نستفيد من هذه المساجلة أن المعتزلة قد وجدوا ليكونوا أعواناً للحاكم وعدته الفكرية وبالتالي باستطاعته أن يؤمن انتصار ورفعة الحقيقة أي نصرة أفكار المعتزلة بالذات. بعبارات أخرى لقد اكتسب المعتزلة بنص الجاحظ وظيفة تلزم الدولة وتحدد شكلها. فالاعتزال صحيح، وهو الإسلام (الأرثوذكسي) لأن الخلافة تأخذ به؛ وبإمكان الخلافة أن تلتزم بالاعتزال لأن الاعتزال إنما يعلو على كافة الاتجاهات الدينية الأخرى. بل إن هذه

(1) الجاحظ، الرسائل، طبعة هارون، القاهرة، بغداد، 1965، II، ص، 20.

بمقارنتها بمذهب الاعتزال ليست إلا بدعة. وفي المثل الذي اتخذناه أعلاه، يعتبر التشبيه إحدى القبائح التي أتت بها النابتة، كذلك أورد الجاحظ تعصب بعض النابتة لعثمان ومعاوية وقد دان ذلك كله في الرسالة المشار إليها.

أن تكون المعتزلة وهي في عز قوتها باعتبارها المذهب الذي أخذ به أهل البلاط، وأن تنطلق من موقفها هذا لتقيس سائر الفرق بناءً على موقفها من الفتنة الأولى، فذلك ما نتلمسه عبر أمثلة نختار منها اثنين هنا. ففي رسالة تناولت حق علي في تسمية لجنة تقوم بالتحكيم في صفين، كتب الجاحظ حول رأي الخوارج في وجوب قتال الفئة الباغية:

«وقالت الخوارج في قتال الفئة الباغية: «نسير فيها بالإكفار وبالسبي والغنائم وباتباع المدبر والإجهاز على الجريح.» وقالت المرجئة: «لا قتال». وقالت المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال: فلم نفرط إفراط الخوارج، ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين الله بين المقصر والغالي، وهذا الاشتقاق، هو التوسط والاقتصاد[1] وهو الاعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر. والأصل الذي نبني عليه أمورنا فيمن ليس بيننا كعلي وسابقته وأرومته وكامل خصاله بل في أدنى رجل من أوليائنا، أنا متى وجدنا له عملاً يحتمل الخطأ والصواب لم يكن لنا أن نجعل عمله خطأً، حتى يعيينا فيه وجه الصواب، وليس لنا بعد أن قضينا بأنه خطأً أن نقضي بأنه خطيئة حتى يعيينا القدر بأنه سليم من طريق المآثم، فإن قضينا بأنه إثم فليس لنا أن نقضي بأنه ضلال ونحن نجد لصرف الدفع عنه أنه ضلال إلى الإثم محتملاً، وإن قضينا بأنه ضلال فليس لنا أن نقضي بأنه كفر إلا بعد أن نجد من ذلك بدأً فيكون الحق أحق، ما قضي به وصبر عليه» [2].

---

(1) قابل مع الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد».

(2) الجاحظ، الرسالة في الحكمين، طبعة بلا في المشرق 1958. مقطع 95. نرى هنا، وكما يشير الجاحظ إلى عقيدة الاعتزال حول المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة، أن المعتزلة قد أوجدوا عقيدة لا تقسو على مرتكب الكبيرة بشكل مطلق؛ وبالتالي فإن هذا القول يظل مقبولاً من قبل العامة.

أما النص الثاني فيتناول أيضاً موضوعنا وبشكل مباشر. وهو نص مأخوذ ثانية من الجاحظ. وقد أورده الخياط في كتابه «الانتصار» وهو يعالج تطرف أو غلو الرافضة، وهذا ما يعمد الجاحظ إلى ذمه وتقبيحه. أما بالنسبة للموقف من الصحابة ومن حقهم بالولاية فلا نجد فرقاً كبيراً بين مواقف كل من المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث. إنهم يحصرون النقاش في أفضلية الإمام وحسب، أو من يكون الإمام الأفضل، والنقاش هذا لا يتجاوز المفاضلة بين الخلفاء الراشدين الأربعة[1]. أما الاستثناء الوحيد الذي نجده في أوساط النابتة فهو ذلك الاستشهاد الذي يبرز حزباً متماسكاً يتعاطف مع معاوية. أما الخوارج فقد اعتبروا برواية ابن الراوندي كما يوردها الخياط في الانتصار، علياً وعثمان والحسن والحسين والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى الأشعري ... وكل الذين كانوا على خلاف مع علي، كل هؤلاء يعتبرهم ابن الراوندي من غير المؤمنين ... أما الخياط فقد اعتبر خلافاً لذلك أن الجيل الأول من المهاجرين والأنصار قد عاش حسب السنة. «إن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الأول من المهاجرين والأنصار سني الجماعة كلها ... فلما جاءت سنو الاختلاف أسرفت (الخوارج) لعمري وتعدت وظلمت في كثير ممن برئت منهم. ودين الله بين المقصر والغالي. والخوارج مع مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لأنهم برئوا من عثمان بعد ست سنين من خلافته ومن طلحة والزبير للنكث ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على علي بطلب دم عثمان ومن علي لتحكيمه الرجال فيما نص الله على حكمه نصاً من قتال الفئة الباغية كما نص على جلد القاذف وقتل المرتد ... والرافضة بأسرهم تزعم أن أبا بكر وعثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزالوا منافقين في حياة رسول الله»[2].

يستفاد من النص أعلاه أن مثال المعتزلة قد انحصر باتخاذ موقف متوسط تجاه الاتجاهات الإيمانية والدينية المختلفة، ومن الصورة، التاريخية التي اختارتها. وتعتقد المعتزلة أنها قد بلغت هذا المثال بالفعل. إنطلاقاً من هذا الشعور استطاع الخياط أن

(1) لقدا راعى الخياط العلاقات التي عاشها منذ أواسط القرن الثالث. إذ كان معظم أصحاب الحديث من العثمانيين ومن خصوم علي. راجع المقطع اللاحق.

(2) الخياط مقطع 95. ص 101 تابع.

يزعم بأن الخوارج كانوا أقرب إلى هذا المثال من الرافضة. وبناءً على هذا الشعور بالذات اعتقد المعتزلة بوصولهم إلى الطريق المستقيم. وعلى هذا الأساس قاموا ببث الدعاة وهذا ما توحي به رسالة أثبتها الجاحظ. وباطراد العلاقة بين المعتزلة وبين الخلافة العباسية ابتدأت سيرورة تكون السنة (الأرثوذكسية) في الإسلام.

## ٧ - اكتمال التوسط عبر أهل الحديث:

ومع ذلك كله فلم تبق المعتزلة حاملة لواء تطوير السنة في الإسلام. ففي خلافة المتوكل (حكم بين 232 و 247 هـ) خسرت المعتزلة دورها الريادي في البلاط العباسي. ولم تنفع السياسة التي تبناها المعتضد (279 - 289 هـ) إذ حاول تقليد المأمون في تمكين المعتزلة من استعادة دورهم الريادي السابق، وبذلك لم يعد لهم تأثير يذكر على المدى الطويل. فما هي الأسباب التي أدت إلى السقوط السريع لمذهب الاعتزال ومن الذي قاد دور التوسط بين مختلف الاتجاهات الدينية حتى النهاية؟

تفيدنا المصادر التاريخية بأن تأثير المعتزلة لم يكن قوياً على الإطلاق في أوساط عامة المسلمين، ولا سيما في أوساط الناس البسطاء منهم. إذ ظلّت المعتزلة تلك أسيرة الهالة التي صنعها بعض علماء الكلام الذي عملوا بجد من أجل صنعتهم، مما شكل حائلاً بين المسلم البسيط وبين الحجج المتقنة التي أتى بها أهل الاعتزال. تبدو خصوصية هذه الصورة بشكل واضح في الفترة التي أعقبت دخول الخليفة العباسي المأمون بغداد عام 203 هـ، منتصراً ومزيحاً خصمه إبراهيم بن المهدي. ففي هذه المعارك استعان إبراهيم كما استعان من قبله الأمين في خلافاته مع المأمون ومن أجل الاحتفاظ بالسلطة بالشطار وهم فئة من العامة شكلت قوة عسكرية خاصة، وقد عرفوا أيضاً باسم «العيارون»[1]. أما المأمون وبعد أن قضى على سلطة إبراهيم فقد وجد نفسه كالحاكم الغريب في بغداد، التي دخلها لابساً زي العلويين المميز بلونه الأخضر ومحاطاً بالعسكر الخراساني. أما أقرب أعوانه فكانوا بعض المعتزلة أمثال ثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر، وقد كانا مستشارين له سابقاً في مدينة مرو.

---

(1) كاهن: الحركات الشعبية ... Arabica 1959 ص 35. (نشير إلى ترجمة هذه المقالة القيمة في مجلة الاجتهاد. العدد السادس).

وباستطاعتنا التمثيل على الشرخ الذي نشأ الآن بين قصر الخلافة وبين مسلمي بغداد عبر الكتاب الذي وجهه المأمون وأمر بقراءته عام 211 هـ. وفيه يحذّر الخليفة العباسي الناسَ من ذكر معاوية بخير، كما يمنع تقديمه على سائر الصحابة[1]. ويعني ذلك أن معاوية كان آنذاك بمثابة الصورة التي ترمز إلى المعارضة بوجه الخليفة وبوجه المعتزلة الذين طبعوا بلاط الخلافة بطابعهم الخاص. لقد أصبح معاوية شعار الفئة التي عارضها الجاحظ بوضوح واصفاً إياها بالنابتة، وهي فئة تكونت في ظل خلافة كلٍ من المأمون والمعتصم والواثق. إن في عزلة المعتزلة المتنامية عن التقاليد الدينية التي سادت في أوساط الفئات الشعبية إشارة واضحة إلى السبب في سقوطها.

أما النابتة فقد أطلق عليها المعتزلة آنذاك لقب الحشوية. وهي كلمة توحي بالاحتقار. كذلك رفض المعتزلة الأحاديث لا سيما تلك التي يعتقد بأنها متناقضة، أو لا مجال لقبولها عقلياً؛ والحشوية سموا بهذا الاسم لقولهم بالحشو، أو لقبولهم بلغو الحديث وبسقطه[2]، ومع ذلك فقد تشكلت الاتجاهات التي تعنى بالحديث في أوساط هؤلاء بالذات لا سيما تلك المدارس الفقهية التي تقدم النص على الرأي. من هنا تبدو الحجج الكلامية، بل يبدو فن التناظر الذي قدمه أهل الاعتزال الذي تمثل حينها في أصول الاعتزال الخمسة أمراً فوق مدارك المسلم العادي.

ويعتبر ابن قتيبة أحد أكثر المدافعين عن أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، وقد أورد في كتابه «مختلف الحديث» الذي خصصه للدفاع عن أهل الحديث لقبولهم لأحاديث تبدو متناقضة ودفاعهم عنها ما يلي: يزعم بعض أهل الكلام أن شحم الخنزير وجلده ليسا محرمين، لأن القرآن قد نص على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير فقط، وانطلاقاً من هذه المماحكات الكلامية وأمثالها، يمضي ابن قتيبة معقباً: «فبمن يتعلق من هؤلاء ومن يتبع وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم وهكذا اختلافهم وكيف يطمع في تخلص الحق من بينهم وهم من تطاول الأيام بهم ومرّ الدهور على المقايسات والمناظرات لا يزدادون إلاّ اختلافاً ومن الحقّ إلا بعداً، وكان أبو يوسف

(1) الطبري: تاريخ الطبري، ج III، ص 1098.

(2) Halkin, The Hashwiyya, JAOS. LIV P. 1 - 28

يقول من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب غرائب الحديث كذب»[1]. لقد سبق لابن قتيبة قبل ذلك أن جادل أهل الرأي ليظهر مدى ضعفهم وليظهر كيف يمكن لأهل الحديث تقديم كل عون ممكن. أما الحديث فبإمكانه في مجال الفقه أو في مجال العقيدة أن يشكل الأساس الذي يحتاج إليه كل مسلم ليتسنّى له التعاطي مع هذه العلوم؛ وذلك نظراً لمحدودية القدرات العقلية في الإنسان[2].

ثم إن اختلاف وتعدد التيارات داخل المعتزلة بالذات لم يكن سبباً أدى إلى تراجعها وحسب، بل إن ذلك قد منعها بالفعل من أن تقوم بدور الوسيط أو أن تصل فيه إلى نهاية مقبولة. صحيح أن أصل المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة كان بنداً جامعاً لا خلاف عليه، ومع ذلك فإن النتائج السياسية والدينية التي خلص إليها أركان الاعتزال كانت متباينة ومتناقضة وهذا ما أظهره كل من درس أصولهم. فبشر بن المعتمر على سبيل المثال كان يميل إلى إعطاء علي الحق في دخوله الفتنة هذا دون أن يعني ذلك لعن أو ذم أخصامه ولا سيما منهم أبا بكر وعثمان كما يفعل الرافضة؛ أما البعض الآخر ومنهم أبو بكر الأصم فكان يميل إلى تفضيل عثمان معتبراً أبا بكر أفضل من علي[3].

يستفاد من الأحكام، ومن التباين فيها أن الموقف الوسط من الفتنة كان قائماً بالفعل، وقد تم الحفاظ عليه بشكل من الأشكال: إلا أن المعتزلة لم تستطع مع ذلك أن توحد بين الاتجاهات والفرق الدينية المختلفة التي نشأت عن إسقاطها لمبادئها على الحقبة الإسلامية التي سادت زمن الرسول. فمنذ بداية حركة الاعتزال تميزت المواقف من الفتنة بثنائية واضحة: إذ تعاطف واصل مع علي بن أبي طالب فيما تعاطف عمرو

---

(1) ابن قتيبة، كتاب مختلف الحديث. القاهرة 1326 ص 74.

(2) المرجع السابق ص 62. قارن مع وات: الفكر السياسي عند المعتزلة في JRAS, 1963 ص 49. حيث يعتبر المعتزلة فكراً وسيطاً بين العقليين والنصيين. ففي النقاش مع الملاحدة استطاع المعتزلة أخذ طريقتهم في النقد العقلي، ليتطور ذلك كله إلى عقيدة تعتبر العقل أساساً.

(3) وات. مرجع سابق. يعتبر وات ذلك صراع تيارين مختلفين في الخلافة العباسية. التيار الأول رأى في الإمامة أمراً إلهياً (الحزب التيوقراطي)، فيما سعى الحزب الثاني للبحث عن شرعية من خلال إجماع الأمة. ولقد حاول المعتزلة الوقوف موقفاً وسطاً بين التيارين.

بن عبيد مع أبي بكر[1]. من هنا يتبين لنا ابتعاد المعتزلة عن اتخاذ موقف موحد متماسك. خاصة حين نرى أعلام الاعتزال يطلقون على أنصار علي اسم الرافضة وعلى أنصار أبي بكر وعثمان ومعاوية اسم النابتة. هذا وتظهر لنا كتابات الجاحظ كيف انقسم المعتزلة مع بداية القرن الثالث إن لم يكن قبل ذلك أيضاً إلى جبهتين متناقضتين. فمن جهة نجدهم يهاجمون الرافضة ومع ذلك فهم يعتبرون علياً صاحب الحق في خلافة الرسول، ومن جهة أخرى نجدهم أيضاً يهاجمون النابتة الذين يرون في معاوية أحد الذين تحقق عليهم[2]. وهم يقدمون أيضاً أبا بكر وعمر وعثمان. وكما أن النقاش حول الإمام الفاضل والإمام المفضول لم يسهم إطلاقاً بخلق أي جسر بين المعسكرين المتناقضين.

إلى جانب العزلة المتصاعدة التي فصلت المعتزلة عن شكل الإيمان المبسط الذي يمكن للإنسان العامي الأخذ به، نجد أن المعتزلة قد فشلت أيضاً في صياغة موقف وسط، أو بعبارات أخرى في صياغة موقف توفيقي من الصراع القائم حول مسألة تفضيل علي على أبي بكر أو العكس. وهذا ما أدى إلى إنهاء دور المعتزلة بوصفها حركة قادرة على تشكيل اتجاه سني (أرثوذكسي) واحد الأمر الذي أتاح للنابتة التوصل إلى صياغة هذا المبدأ التوفيقي، أي للفئة التي لم يكن يرجى منها ذلك على الإطلاق. ونعني بالنابتة من خرج من صفوفها ليصبح من أهل الحديث. لقد وصف الجاحظ النابتة باعتبارها الفرقة الوحيدة التي رأت في قتلة عثمان فئة عملت على تخريب المثال الإسلامي المتمثل في الجماعة والتي أنكرت أن يكون علي قد شارك سراً بهذه المؤامرة. بانتصار علي وبعد تنحي الحسن استعيد مثال الجماعة مرة أخرى؛ وقد أطلق على العام والتي شهدت هذا الصلح مجدداً اسم «عام الجماعة». وسط صورة التاريخ هذه والتي شهدت اعتبار أحمد بن حنبل زعيماً لأهل الحديث[3] لم يكن الحيز الذي شغله علي كبيراً، علماً أنه قد حظي باحترام كبير من قبل العديد من المسلمين، دون أن يكونوا بالضرورة من الشيعة.

---

(1) راجع مقالة «معتزلة» في Handwörterbuch Des Islam ص 558.

(2) من هنا كانت التسمية بأهل السنة والجماعة التي وصفت النابتة نفسها بها. راجع أدناه.

(3) مادلنغ: الإمام القاسم بن إبراهيم ص 226 تابع.

وبعد أن أخذ أهل الحديث مكان المعتزلة في بلاط العباسية أي بعد أن لعب أهل الحديث دور حَمَلة العقيدة الرسمية في زمن المتوكل رأى الخليفة أنه من غير المناسب أن يتبنى موقفاً يعكس تقدير علي واحترامه. وقد روى الخطيب البغدادي عن ابن أحمد بن حنبل واقعة تؤيد ذلك. تقول الرواية: فيما كنت جالساً ذات يوم وبحضور أبي أتى بعض الناس من الكرخ وتحدثوا كثيراً عن خلافة أبي بكر وخلافة عمر وعثمان، ثم تحدثوا أكثر عن خلافة علي بن أبي طالب. فاستمع إليهم أحمد صابراً ثم قال إنهم قد أسرفوا في الحديث عن الخلافة وفي الحديث عن علي ذلك أن الخلافة لم تزن علياً بل هو الذي زانها. وقد روى أحدهم ويسمى السياري هذه الوقعة لأحد الشيعة فعقب هذا قائلاً، بهذا الحديث انتزعت الآن من صدري نصف الكراهية التي كنت أكنها لأحمد بن حنبل[1].

وبعد رد الاعتبار إلى علي ظهرت وسط أهل الحديث وفي مدرستهم تلك الصورة التاريخية المعروفة بصورة «الخلفاء الراشدين» ولم يعد علي ذلك الشخص الذي أسهم في تبديد وتفريق الجماعة، وكذلك أعيد الاعتبار إلى مسار التاريخ تماماً كما جرى. بعبارات أخرى لم يعد السؤال المطروح، إما علي أو أبو بكر وعمر وعثمان بل أصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بالتسلسل الذي حصل تاريخياً. كذلك جرى التعتيم على الصراعات الصعبة التي حدثت في نهاية عهد عثمان وأصبح عهد الخلفاء الراشدين بمثابة العهد الذهبي في الإسلام.

بتبني علي باعتباره صورة تاريخية موازية للخلفاء الآخرين الذين سبقوه أعطى أهل الحديث أهل السنة والجماعة الذين باتوا يشكلون غالبية المسلمين وطناً دينياً وتحاشوا بذلك حدوث انقسام يتجلى بتجاذب المسلمين بين الرافضة والنابتة، كما كان الأمر مع بداية القرن الثالث للهجرة. كذلك فتح الباب أمام رد الاعتبار لعلي وهذا ما يلقى إلى الآن المزيد من القبول والرضى من خارج الأوساط الشيعية. حتى ابن قتيبة لم يتورع عن ذكر اسم علي مقروناً بعبارات التقدير والإجلال التي يتلفظ

(1) الخطيب (البغدادي) الجزء الأول، ص 135 .

بها الشيعة عادة عند ذكرهم لاسم علي[1].

وبما أن أهل الحديث قد أسهموا بتطوير هذه الصورة التاريخية الموحدة بما حملت من مصالحة، فبإمكاننا القول أن مفهوم أهل السنة، وبالتالي الأخذ بالعقيدة السنية لم يظهر إلا عند منتصف القرن الثالث. عندها ظهر السنة بوصفهم ممثلي الاتجاه الأرثوذكسي (القويم) في الإسلام. أما الرافضة ، أي الشيعة والذين ظلوا على تعلقهم برفض الخلفاء الثلاثة قبل علي إلى جانب رفضهم لقسم كبير من الصحابة فقد اتخذوا تدريجاً دور الأقلية[2]. نضيف هنا أنهم كانوا أقلية عددية إنما لا يستهان بها.

لنعد الآن ومع نهاية بحثنا مرة أخرى إلى النقاط التي انطلقنا منها. يعتبر علي ومعه شيعتة كما يقال، أنهم كانوا وحدهم الأوفياء لسنة الرسول، أما أخصام علي ومنهم أبو بكر وعمر فقد ظلوا بنظر الشيعة أصحاب حديث أو رواة حديث يؤخذ عنهم ما تعلق بالأمور التعبدية أو الأخلاقية وحسب. ونحن نعلم الآن أن هذا التصنيف القيمي المتباين الذي ألحق بالحديث إنما تعود أصوله إلى الصور التاريخية المتباينة التي أعطتها كل من النابتة والرافضة، أي بعبارات أخرى إنها تعكس إسقاطاً للعام على ميدان خاص مميز. أما بالنسبة لحزب أبي بكر وعمر وعثمان فيعتبر هؤلاء الخلفاء الثلاثة إلى جانب صحابة الرسول بمجموعهم بمثابة المكلمين للإرث الثيوقراطي الذي وضعه النبي وبالتالي فإن لأقوالهم ولممارستهم سلطة توازي ما كان منها للرسول بالذات.

وبمقابل ذلك كتب القاضي النعمان على سبيل المثال، وهو إسماعيلي، في أرجوزته المختارة (حوالي العام 330 هـ) إن أشخاصاً كأبي بكر لأنهم كانوا مفضولين في العلم والعدالة لا يستحقون أن يكونوا قادة للجماعة وليس بإمكانهم بأي حال

(1) «كرّم الله وجهه» على سبيل المثال. راجع كتاب مختلف الحديث، ص 25، وكتاب الإمامة والسياسة الذي يروي التاريخ المبكر تبعاً للصورة «السنية».

(2) لم يشكل الخوارج بالنسبة لجمهور المسلمين إمكانية ثالثة يصار إلى اختيارها بتجاوز الفريقين الآخرين، ولذلك سنتجاوزهم هنا أيضاً.

تولّي منصب خلافة رسول الله[1]. ذلك أن كل الصفات والفضائل النبوية قد انتقلت من الرسول إلى علي وإلى أسرته، وبذلك يمكن القول إن مثال الإسلامية قد حُفظ[2]. ولذلك لا يمكن القول بأن بعض الشعائر التي تنسب إلى عمر قد صارت بذلك سنة. بل إن بعض هذه قد صارت بنظر النعمان قلباً للسنة وللتقاليد النبوية. وقد أورد النعمان حالات تصرف فيها الخلفاء الثلاثة الأول. بشكل مغاير للتصرفات التي نسبت إلى الرسول[3].




(1) القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة الأبيات 1056 - 1071.
(2) المرجع السابق الأبيات 1052 - 1055.
(3) المرجع السابق الأبيات 1056 - 1234.



# أهل السنّة والجماعة:
# العقيدة السنيّة من خلال المصادر

دوروتيا كرافولسكي



## I. في التقديم:

**ملاحظةٌ استباقية:** في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي عادت مسألة «ختم النبوة» وأنّ النبيّ محمداً خاتَم النبيين؛ لتكون المبدأ الفاصل بين أيديولوجيتين عالميتين للسيطرة والمشروعية: الإسلامية والمغولية. فقد كان الاعتقاد المغولي أنّ جنكيزخان هو مُرْسَلُ السماء بمهمةٍ وقانونٍ للهيمنة على العالم ونشر السلام فيه. وقد رفض المسلمون الدعوى المغولية لأنّ محمداً هو خاتم النبيين، وآخرِ رُسُل الله؛ **فليس من الممكن أن تكون هناك شريعةٌ مُوحاةٌ من بعد**[1].

وكانت لعقيدة «ختم النبوة» وأن النبيَّ محمداً هو خاتم النبيين آثارٌ عميقةٌ في تكون السنيَّة وتطوراتها. والمعْنيُّ بالآثار العميقة، والدور المميَّز أنه وإن كانت الشريعة في الأصل إلهية «وموحاة» (له الحكْمُ والأَمْر) فإنه نتيجةً لختم النبوة يؤدي الأمر عندما تعمل الشريعة في الحقل التاريخي الإنساني؛ فإنها تعمل من خلال العلماء الذين يُعتبرون ورثة الأنبياء، وَرَثَة النبي محمد، الذين يحملون رسالته وعلمه وسنته؛ فيحفظونها ويبلّغونها. لكنهم على الرغم من المهمة الكبرى التي يقومون بها وعليها لا يتحولون إلى طبقةٍ كهنوتيةٍ ذات امتيازات دينيةٍ أو سياسيةٍ. بل إنّ الخليفة، رأس الدولة في الإسلام السنيّ الوسيط، يحتفظ وحده بالسلطات السياسية والتنفيذية.

وربما كان ذلك هو ما يميّز الاتجاه السني عن الاتجاه الشيعي داخل الإسلام. ذلك أنه فيما عدا الشرع المُوحى، فإنّ «الإمام المعصوم» في الإسلام الشيعي (الإسماعيلي والإثني عشري على الخصوص) تؤول إليه القيادة الدينية والسياسية.

وما صارت المنظومة العقدية السنية إلى ما صارت إليه في القرن الرابع الهجري إلاّ بعد صراعٍ عنيفٍ على الصلاحيات ومجالات السلطة بين الخلافة والعلماء. وقد بلغ ذلك الصراع إحدى ذُراه في خلافة المأمون العباسي (813 - 833 م) الذي وجد في الجاحظ (حوالي 776 - 869 م) ضمن آخرين، متحدِّثاً باسمه. وقد كتب الجاحظ عن عقيدة «ختم النبوة» بطريقةٍ موجَّهةٍ ضدّ العلماء. فحسبما قال الجاحظ عن «ختم النبوة» أنّ محمداً كان النذير قبل يوم القيامة الوشيك. وقبل أن تخفُتَ أصداءُ دعوة النبيّ فإنّ العالم سيكون قد انتهى. ولذا فإنّ الدين لا يحتاج للعلماء باعتبارهم مُستودَعين للرسالة ومبلِّغين لها. فلا حاجة لقَبول دعواهم. وفيما يلي أَعرض المنظومة العقدية السنية من خلال كلام ممثِّليها دونما تدخُلٍ إلاّ عند الضرورة لإيضاح أُصول المسائل وما غمض منها.

**الخطيب البغدادي: منزلة العلماء:** «الحمد الله الذي شَيّد منار الدين وأعلامه، وأَوضح للخَلْق شرائعه وأحكامه، وبعث صفوته وخصائص أوليائه المصطفين لتبليغ رسالته من أنبيائه يدعون إلى توحيده وتَرْك ما خالفه من المِلَل لئلا يكون للناس على الله حُجّةٌ بعد الرسل. وخَتم الدعوةَ بنبيِّنا محمد ﷺ سيّد المُرسلين، وفضّله على مَنْ سبق وغَبَر من الأولين والآخرين، وجعل شريعتَهُ مؤيَّدةً إلى يوم الدين، ووكَّلَ بحفظها من الصحابة والتابعين مَنْ تقومُ به الحُجّةُ وترتفعُ بقوله الشُبهة . وهم الفقهاء الذين أَلزمهم حراسةَ شريعته، والتفقُّه في دينه فقال تبارك وتعالى: ﴿كونوا ربّانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾. وقال سبحانه: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافّةً فلولا نَفَر من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾. فجعلهم فرقتين أَوجَبَ على إحداهما الجهادَ في سبيله، وعلى الأُخرى التفقُّه في الدين لئلا ينقطع جميعهم إلى الجهاد فتندرسَ الشريعة ولا يتوفّروا على طلب العلم فتغلب الكفّار على المِلّة. فحرس بيضة الإسلام

بالمجاهدين، وحفظ شريعة الإيمان بالمتعلمين وأَمر بالرجوع إليهم في النوازل ومسألتهم عن الحوادث فقال عزّ وجلّ: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقال تعالى: ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾. وقال سبحانه وتعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾. وبيَّنَ أنّ العلماءَ هم الذين يخشون ربّهم فقال: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾. وجعلهم خلفاءه في أرضه وحُجَّتَهُ على عباده، واكتَفَى بهم عن بعثة نبيّ وإرسال نذير...».

الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقّه 1/1 - 2

## II أصول المذهب السني:

**النبوة: محمد، خاتم النبيين:** محمد نبيّ الإسلام هو في اعتقاد المسلمين خاتمة سلسلةٍ ممتدةٍ من الأنبياء والرسل. وهو لم يُبعَثْ بدينٍ جديد. بل جاء مصدِّقاً لما بين يديه. وقد جاء في القرآن (سورة الأحقاف: 9): ﴿قل ما كنتُ بدعاً من الرُسُل﴾. وجاء فيه (سورة النساء: 164 - 168): ﴿إنّا أَوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده وأَوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيّوب وهارون وسليمان وآتينا داودَ زَبورا﴾[1].

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 16/1 - 17، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدمة، ص 11 - 12 وابن تيمية: في توحُّد الملّة وتعدُّد الشرائع؛ في مجموعة الرسائل المنيرية 128/3 - 165.

ثم إنّ النبيّ محمداً ليس خاتمة سلسلةٍ من أنبياء التوراة والإنجيل وحسب. بل إنّ كتب اليهود والنصارى بشّرت به. جاء في القرآن الكريم (سورة الأعراف: 156 -157): ﴿الذين يتّبعون الرسولَ النبيّ الأميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحلُّ لهم الطيّبات ويُحرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصْرهم والأغلالَ التي كانت عليهم. فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النورَ الذي أُنزل معه أولئك هم المفلحون﴾. وفي القرآن (سورة الصفّ: 61): ﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسولُ الله إليكم مصدِّقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشِّراً برسولٍ يأتي من بعدي اسمُهُ أحمد. فلمّا جاءهم

بالبيّنات قالوا هذا سحرٌ مُبِين﴾.

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 27/1, 95, 329، وابن هشام: السيرة النبوية 248/1، والخلال: المسند، ص 55، والنووي: السيرة النبوية، ص 11 - 12، وابن تيمية: الحسبة، ص 4.

والنبيُّ محمدٌ ليس مُرسَلاً إلى بني قومه وحسب كما كان شأن أنبياء بني إسرائيل وسائر الآخرين من قبل. بل هو مُرسَلٌ للناس كافّة (القرآن الكريم، سورة سبأ: 28. وقارن بسورة الأعراف: 157): ﴿وما أرسلْناك إلاّ كافةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾[3].

وقارن بالبيهقي: دلائل النبوة 18/1، والباقلاني: تمهيد، ص 147 - 148، والإنصاف، ص 54، وأبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، ص 158؛ وابن تيمية: الجواب الصحيح = A Muslims Theologians Response to Chritianity, 103 ff.

إنّ هذا النبيّ الذي أُرسِل للبشرية كافّةً هو في الوقت نفسه خاتم النبيين. جاء في القرآن الكريم (سورة الأحزاب: 40) ﴿ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم ولكنْ رسول الله وخاتَم النبيين﴾. وفي مثلٍ ضربه النبيُّ لنفسه ورسالته وَمَنْ سبقه من الأنبياء ورسالاتهم؛ قال: «مَثَلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجلٍ ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلاّ موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة! قال رسول الله ﷺ: فأنا موضع تلك اللبنة[4] جئتُ فختمتُ الأنبياء»[5].

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 322/1 - 323. وانظر: البخاري: الصحيح 389/2 - 390، وصحيح مسلم 64/7، وصحيفة همّام بن منبّه، 3 - 4، وسنن الترمذي 141/2، ومسند أحمد 361/3، وأمثال الحديث للرامهرمزي، ص 6 - 7 رقم 2، وأمثال الكتاب والسنة للحكيم الترمذي، 35 - 36. وقارن؛ Y. Friedman: Finality of Prophethood in Sunni Islam, 184, 185, 186, 187.

ونجد شواهد على عقيدة ختم النبوة خارج القرآن الكريم في رسائل القرنين الهجريين الأول والثاني. نجدها هناك في مقدّمة الكلام المدوّن كتمهيدٍ في رؤية العالَم ومسار الخلاص فيه. ففي كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية (من ثمانينات

القرن الأول الهجري): «فبلّغ محمد الرسالة، ونصح الأمة، وعمل بالطاعة، وجاهد العدوّ، فأعزّ الله به أمره، وأظهر به نوره، وتمّت به كلمته».

يوسف فان أس: كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية، ص 21 فقرة رقم 3، Michael Cook: Early Muslim Dogma 7

وفي رسالةٍ لعبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد آخِر خلفاء بني أميّة: «اختار لنفسه من الأديان والمِلل كلّها الإسلام[6]. ثم جعل أهلَهُ الذين أكرمهم به، وأصطفاهم له خيرتَهُ من عباده وأهل صفوته، وبعث به إليهم نبيَّهُ ﷺ وسمّاهم المسلمين. وهو الذي شرع لساكن سمواته من ملائكته، ولأهل الأرض من أنبيائه، ثم بعثهم به فقال: ﴿شرع لكم من الدين ما وَصَّى به نوحاً والذي أَوحينا إليكَ وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾ (الشورى: 13) إلى آخر الآية. فبلَّغَ رسولُ الله ﷺ رسالاتِ رَبِّهِ، ونصحَ لأمته، ومضى لأمره، وجاهد على حقّه مَنْ خالفه وعاداه وابتغى سبيلاً غيرَ سبيله... فدينُ الله الذي به خَصَّ أولياءَهُ أوّلهم وآخِرَهم تامٌّ على ما بُعِثَ به نبيُّهُ ﷺ؛ فإنّ الله ختم به الأنبياء، وقفّى به الرسل...».

رسائل عبد الحميد الكاتب، رقم 17، ص 210 - 211. وانظر الرسائل ذات الأرقام 312 و 265.

وفي رسالةٍ كتبها الخليفة الأُموي الوليد بن يزيد (743 - 744 م) لوُلاته عام 743 م قصَّ الوليد مسار الخَلاَص الإلهيّ على النحو التالي: «اختَار الإسلامَ ديناً لنفسه، وجعله دينَ خِيرته من خَلْقة. ثم اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس فبعثهم وأَمرهم به. وكان بينهم وبين مَنْ مضى من الأُمم وخلا من القرون قرناً فقرناً مَنْ يدعونَ إلى التي هي أحسَن، ويَهْدُون إلى صراطٍ مستقيم. حتى انتهت كرامةُ الله في نبوته إلى محمدٍ صلواتُ الله عليه، على حين دروسٍ من العلم، وعميً من الناس، وتشتيتٍ من الهوى، وتفرقٍ من السُبُل.. فأبان الله به الهدى، وكشف به العمى، وآستنقذ به من الضلالة والردى.. وجعله رحمةً للعالمين، وختم به وحيه...».

رسائل عبد الحميد بن يحيى، ص 311 - 312، رقم 4. وقارن بالرسائل، ص 256 رقم 22، وتاريخ الطبري II، 1757.

الأمة: شأن هذه الأمة هو شأن الأمم السابقة. فكما أُوحي إلى الأمم من قبل فاعتنقت الدين، وحملت الرسالة؛ فإنّ رسالة محمد النبي الرسول تحتاج إلى الأمة التي تحفظها وتبلّغها إلى الأمم الأخرى. هذه الأمة هي أمة النبي محمد. بعدها لا يحتاج العالم إلى رسالات وأنبياء فهي الحافظة لوحي الله والمكلّفة بمتابعته وتبليغه. جاء في القرآن الكريم: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يُتمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليُظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون﴾ (سورة التوبة/31 - 33).

قارن بالباقلاني: إعجاز القرآن، ص 48، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 211 رقم 17، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 241/8، وابن تيمية: رسالة إلى الملك الناصر في شأن التتار، ص 9 - 10. وجاء في القرآن الكريم: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾.وقارن بالبيهقي: دلائل النبوة 54/1.

إنّ هذه الأمة المختارة التي قال الله عنها في القرآن إنها ﴿خير أمةٍ أُخرجت للناس﴾ (سورة آل عمران/ 110) هي في الاعتقاد السني أمةٌ مبشّرٌ بها في التوراة جاء في الأثَر: «لمّا قرّبَ الله موسى نَجيّاً قال: ربِّ إني أجدُ في التوراة أمةً: خير أمةٍ أُخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله؛ فاَجعلْهم أمتي! قال: تلك أمة أحمد».

البيهقي: دلائل النبوة 336/1 - 340، وأبو نُعيم: دلائل النبوة77/1 - 79، 83، وعبد الجبار بن أحمد: تثبيت دلائل النبوة 453 - 352/2.

عن هذه الأمة قال رسول الله: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة».

أبو نعيم: دلائل النبوة 54/1، والدارمي: السنن، كتاب الرقاق، رقم 20، باب 47 = 221/2، والبخاري: الجامع الصحيح 380/2، وابن ماجة: السنن 344/1، وابن أبي عاصم: الأوائل (بيروت 1987) حديث رقم 23، ورقم 126.

**خلفاء الله في الأرض: العلماء**: ما كان محمدٌ النبي والرسول مبلّغاً لرسالات ربّه وحسب؛ بل إنه مفسّر وحي الله أيضاً. جاء في القرآن الكريم ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّنَ للناس ما نُزّلَ إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾. فما ترك الله من شرعه ورسالاته شيئاً

غامضاً إذ كلُّ ما يُهمُّ الناس موجودٌ في القرآن الكريم أو في سنة رسوله.

البيهقي: دلائل النبوة 54/1، وتلبيس إبليس لابن الجوزي، المقدمة، ص 11.

ولذا فإنّ طاعة رسول الله هي في منزلة الطاعة لله عزّ وجلّ[7]. جاء في القرآن الكريم: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ (سورة النساء/ 59). وجاء في القرآن: ﴿فلا وربِّك لا يؤمنون حتّى يحكّموكَ فيما شجَرَ بينهم﴾ (سورة النساء/ 65).

البيهقي: دلائل النبوة 30/1 - 31، والبيهقي: معرفة السنن والآثار 8/1 - 9، والشافعي: الرسالة، 73 - 106. وانظر الأعظمي: On Schachts Origins, 14

ولكي تحمل الأمة الرسالة وتحفظها وتتابعها حتى يوم القيامة، يكون عليها أن تطيع أيضاً أولئك الذين يحملون العلم النبويَّ، يرثونه، ويحفظونه، ويبلّغونه. جاء في كلمةٍ للرسول: «يرث هذا العلم من كلِّ خَلَفٍ عُدولُهُ، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين».

ابن وضّاح القرطبي: البدع والنهي عنها، ص 2، والخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 28، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، ص 198 رقم 33، وابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال، المقدمة، ص 190، 232، وابن تيمية: الرد على الجهمية، ص 85.

إنّ العلماء في آثار أهل السنة هم ورثة الأنبياء. وقد شدّد أصحاب الحديث على هذا الاعتقاد وكتبوا فيه كثيراً. لكنّ السلطة السياسية لم تسلّم لهم بذلك في القرنين الأولين للهجرة.

البخاري: الجامع الصحيح 28/1، والفسوي: المعرفة والتاريخ 401/3 - 402، وأحمد بن حنبل: المسند 196/5، والآجرّي: أخلاق العلماء، ص 25 - 29، وابن سلاّم الإباضي (بيروت 1985) ص 74 - 75، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 44/1 - 45. وانظر عن الصراعات حول ذلك: رسائل عبد الحميد الكاتب، ص 312، والطبري: 1112/3 - 1113؛ J. van Ess: Les Qadarites et la Ghaylaniyya de Yazid III; P. Crone, M. Hinds: God's Caliph, 56 - 116و 126؛ W. M. Patton: Ahmad b. Hanbal,

ويبدو أنّ هذه الرؤية من جانب العلماء لدورهم بدأت في وقتٍ مبكرٍ نسبياً. إذ إنّ مفسّر القرآن مجاهد بن جبر ( 722 م) يذهب في تفسير الآية القرآنية: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ إلى أنّ أولي الأمر المقصودين هم العلماء.

مجاهد بن جبر: تفسير 162/1 - 163. وهو رأي عطاء بن السائب (- 753) حسب الطبري في التفسير 149/5. أما الشافعي في الرسالة 79 - 81 فيقول: «قال بعض أهل العلم إنهم أمراء سرايا رسول الله». وأمّا الجصّاص (- 980 م) فيذكر في كتابه: أحكام القرآن 256/2 - 257 أنهم العلماء والأمراء. ويقول الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقّه 27/1 - 28 إنّ أولي الأمر هم العلماء. وقارن بجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 35/2 - 36، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 68 وعنده أنهم الأمراء والعلماء. وعند ابن جماعة في كتابه: مختصر في فضل الجهاد، ص 105: «السلطان وقيل العلماء والأول أصحّ». وعند الشيعة: أولو الأمر هم علي والحسن والحسين (الكافي للكليني 286/1).

وترد في دواوين الحديث آثارٌ ومروياتٌ تُحاولُ أن توضّح كيف أُلقي على عاتق العلماء بالذات هذا الدور الكبير. ففي أثرٍ عند البيهقي أنّ رجلاً قال للصحابي[8] عمران بن حُصين[9]: «إنكم لتحدثوننا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن! قال: فغضب عمران وقال للرجل: قرأتَ القرآن؟ قال: نعم! قال: فهل وجدْتَ صلاةَ العِشاءَ أربعاً ووجدتَ المغربَ ثلاثاً والغداةَ ركعتين والظهر أربعاً والعصر أربعاً؟ قال: لا! قال: فعمن أخذتم هذا العلم؟ ألستم عنا أخذتموه، وأخذنا عن نبي الله ﷺ..».

البيهقي: دلائل النبوة35/1-37، ومعمر بن راشد: الجامع، رقم 20474، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 232 - 236.

وتأكيداً على هذا المعنى لمنزلة العلماء من القرآن والسنة يقول الشافعي في الرسالة: «ليس تنزل بأحدٍ نازلةٌ إلاّ والكتاب يدلّ عليها نصاً أو جملةً. فإن قال وما النص والجملة قيل: النصّ ما حَرّمَ الله وأَحلّ نصاً... فإن قيل فما الجملة؟ قيل: ما فرض الله من صلاةٍ وزكاةٍ وحجّ. فدلّ رسول الله ﷺ كيف الصلاة وعددها ووقتها والعمل فيها... فإن قيل من أين فرض الله طاعة نبيه؟ قيل قوله عزّ وجلّ: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقوله: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (النساء: 80).

الشافعي: الأُمّ 271/7، والبيهقي: معرفة السنن والآثار 5/1 - 6.

إنّ هذا هو نهج تحمل الشريعة والعلم ونقلهما وتبليغهما. جاء في الأثر عن الرسول: «ألا فليبلّغ الشاهد منكم الغائب».

مشيخة ابن طهمان، ص 165، وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي، ص 18، ومسند أحمد بن حنبل ، 4/5 ,37، وصحيح البخاري 38/1، وسنن ابن ماجة 85/1 - 86.

يعطي هذا التصور السنة النبوية منزلة رفيعةً باعتبارها الحلقة الوسطى التي لا غنى عنها بين القرآن وجماعة المؤمنين. والإشارة إلى السنة باعتبارها المرجع بعد كتاب الله تتكرر في الآثار المبكّرة وإن لم يكن ممكناً معرفة مضامين المصطلح في تلك الحقبة الأولى. لكنّ هناك إشارةً واضحةً تعود إلى بداية عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (644 - 656 م) الذي بويع على العمل «بكتاب الله وسنة رسوله».

الطبري: التاريخ 2786/1، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص 17، M. M. Bravman: The spiritual Background of early Islam 128 - 129.

كما نجد شواهد مبكرة على منزلة السنة في رسائل أواخر القرن الأول ومطالع القرن الثاني الهجري. جاء في رسالةٍ منسوبةٍ إلى عمر بن عبد العزيز: «إلى النفر الذين كتبوا إليّ بما لم يكن لهم بحقٍّ في ردّ كتاب الله.. وطعنهم في دين الله وسنّة رسوله القائمة في أمته..».

رسالة عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية، ص 43 (نشر جوزف فان أس)، وابن وضّاح القرطبي: البدع، ص 30، والإبانة لابن بطّة، ص 352، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 266،267.

على أنّ هذا لا يعني أنّ مفهوم السنة، ومعانيها الشاملة كانا مكتملين منذ القرن الأول. بل لا بد من الانتظار إلى أيام الشافعي (- 820 م) ليكتمل المفهوم وتتضح أبعاد المضامين. فقد بنى الشافعي نظاماً للأدلة الشرعية وضع السنة فيه باعتبارها الدليل الثاني أو الأصل الثاني الواجب اتباعه بعد القرآن بل مقارناً له أحياناً[10]. وقد نظر الشافعي إلى جماعة المسلمين، الحافظة للقرآن، والحاملة للسنن باعتبارها جماعة

الله المصطفاة فاعتبر إجماعها معصوماً لا يتسلّل إليه الخطأ أو الضلال. ويستند القائلون بعصمة إجماع الأمة إلى أثرٍ عن الرسول جاء فيه: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[11]. وبذلك أتى الإجماع بعد القرآن والسنة كدليلٍ ثابت. فإذا تعذّر اللجوء إلى هذه الأصول الثلاثة على الترتيب في مسألةٍ فقهيةٍ يمكن عندها اللجوءُ إلى الاجتهاد الذي حصره الشافعيُّ بالقياس. وقد اتبع السنيون أصول الشافعيّ هذه بشكلٍ عامّ، وما طرأت خلافاتٌ إلاّ في بعض التفاصيل.

**حزب الله والفرقة الناجية**: إنّ جماعة المؤمنين المتروكة على الطريق الواضحة ليلها كنهارها لا يحيد عنها إلاّ هالك؛ تؤتى من داخلها وليس من خارجها. هكذا يحدث الانقسام. وقد جاء ذكرٌ لذلك في القرآن الكريم: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويُذيق بعضكم بأس بعضٍ. أنظر كيف نُصرّف الآيات لعلّهم يفقهون﴾ (سورة الأنعام/65). وقد جاء في الأثر أنّ رسول الله ﷺ سأل ربّه أن لا يسلّط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك؛ وسأله أن لا يُذيقَ بعضهم بأس بعضٍ فلم يُجبْهُ.

الطرطوشي: كتاب الحوادث والبدع، ص 22 - 23، وأحمد بن حنبل: المسند 240/5، والمعرفة والتاريخ للفسوي 362/1 - 363.

من هنا كانت تحذيرات رسول الله لأمّته من أن تستجيب لدواعي الفرقة والانقسام. ففي أثرٍ عن رسول الله يجيء فيه قول الرسول: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً[12] فإنه من يعش بعدي يرى اختلافاً كثيراً فأياكم ومُحْدَثات الأُمور فإنها ضلالةٌ ومن أدركته منكم فعليه بسُنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين عضّوا عليها بالنواجذ».

ابن وضاح القرطبي: البدع، ص 29 - 30، وأبو شامة المقدسي: الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص12 - 13.

وفي هذا السياق المنذر والمحذّر يأتي الأثر المعروف بحديث «افتراق الأمة» والذي يرد فيه: «تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة كلّها في النار إلاّ واحدة».[13]

الربيع بن حبيب: الجامع، ص 31 رقم 41، ومسند أحمد 145/3، وكتاب السنن لابن أبي عاصم، رقم 63, 64, 65، وسنن ابن ماجة رقم 3991, 3992, 3993،

والشاطبي: الاعتصام 38/3.

أما الفرقة الناجية حسب هذا الأثر فهم أهل السنة والجماعة. فهم الذين يحفظون الإسلام من البدع، وهم الذين يحملون الوحي والرسالة حسب اعتقادهم. ولن يكون بوسع الزنادقة والمبتدعة أن يفوزوا بتفرقة الكلمة في النهاية ذلك أنّ أهل السنة والاستقامة هم الطائفة المنصورة. جاء في القرآن الكريم: ﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا إنّ الله لا يحب كلّ خوّانٍ كفور * أذن للذين يُقاتلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير﴾ (سورة الحج /39).

الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 8 - 10.

**البدعة: الصراع ضد المحدثات:** في مسيرة الطائفة المنصورة نحو الفوز في الدارين هناك الصراع ضد البدَع وأهلها. وفضح المبتدعة ضروريٌ لكي لا يُبعدوا الناس عن الطريق الصحيح. ذلك الطريق الذي قاد إليه رسول الله. فعن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله خطب فقال: «إنّ أفضل الهدي هدي محمد. وشرّ الأمور مُحْدَثاتها. وكل بدعةٍ ضلالة»[14].

البدع لابن وضاح، ص 23 - 24، وأبو شامة: الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص 12، والإبانة لابن بطة، ص 312 - 313.

وجاء عن أبي وائل شقيق بن سلمة (- 680 م) عن ابن مسعود الصحابي (- 654م) أنّ ابن مسعود خَطّ خطاً مستقيماً وخطّ خطوطاً عن يمينه وعن شماله فقال: خطّ رسول الله ﷺ هكذا فقال للخط المستقيم هذا سبيل الله وللخطوط التي عن يمينه وشماله: هذه سُبُلٌ متفرقة على كلّ سبيلٍ منها شيطانٌ يدعو إليه والسبيل مشترك كما قال الله تعالى: ﴿وإنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصّاكم به لعلكم تتقون﴾ (سورة الأنعام/ 153).

البدع لابن وضّاح، ص 31، والحوادث والبدع للطرطوشي، ص 25 - 26، والباعث لأبي شامة، ص 12، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 293 - 295.

ولمفهوم «البدعة» في المنظومة العقدية السنية وظيفتان؛ أولاهما العزل والتحديد:

فهو يضع حدوداً بين رؤية أهل السنة لأنفسهم باعتبارهم الأرثوذكسية الملتزمة للطريق القويم، وبين سائر الآخرين من «أهل البدَع والأهواء»[15]. والثانية بين الوظيفتين تقع ضمن الشعائر والعبادات باعتبار «أهل السنة» لأنفسهم السائرين على الطريق القديم القويم في هذا المجال. فكُلٌّ من التزم مجمل الشعائر والطقوس يظلّ في نظر السنّة ضمن إطار الإسلام الجامع، ضمن الأمة. فمن وقع خارج أهل السنة لسببٍ ما ليس من الضروريّ أن يكون كافراً بل هو مبتدع، وللابتداع درجاتٌ كثيرةٌ تقع تحت حدود الخروج من الأمة. فما دام المبتدع مصلياً مثلاً فهو من الأمة وإن اختلف مع أهل السنة في كثير من الأمور الأُخرى. ذلك أنّ الصلاة والأركان الأُخرى جوامع تُبقي ملتزمها أو معتقدها ضمن دائرة الإسلام، وضمن دائرة الأمة. وعنوان كتاب أبي الحسن الأشعري يوضح ما نقصده إذ عنوانه: «مقالات الإسلاميين واختلاف المُصَلّين»[17].

أما جانب المصطلح والمفهوم المتعلّق بالهوية، وبالتعبير عن الرؤية للذات، فهو جزءٌ من الصورة التاريخية المتعلّقة بظهور الإسلام والأمة ومسارهما في هذا العالم. وهذه الصورة التاريخية عن الدار تنقسم إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأُولى هي العصر الذهبي للنبيّ وخلفائه الراشدين الأوائل. وتنتهي هذه المرحلة بمقتل الخليفة عثمان (644 - 656 م) يُروى عن أبي العالية (- 708/90 - 709) أحد مفسّري القرآن الأوائل قوله: «وتعلّموا الإسلام فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه، وعليكم بالصراط المستقيم فإنه الإسلام. ولا تحرفوا الصراط شمالاً ولا يميناً. وعليكم بسنّة نبيكم والذي كان عليه أصحابه قبل أن يقتلوا صاحبهم ومن قبل أن يفعلوا الذي فعلوا...».

ابن وضّاح القرطبي: البدع، ص 32، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، ص 299 - 300, 338، وعبد الرزاق: المصنّف IX، ص 367.

أدّى مقتل الخليفة الثالث عثمان إلى اندلاع الفتنة الكبرى، وانقسام كلمة المسلمين. وظهرت نتيجة ذلك في نظر رجالات أهل السنّة أربع فِرَقٍ مبتدعةٍ، ما لبثت أن تشرذمَتْ من الداخل وولّدت كلّ البدع الأُخرى التي حفل بها تاريخ المرحلة الثانية من مراحل حياة الأمة: الخوارج، الذين غادروا جماعة المسلمين،

وكفّروا قيادتها السياسية. والرافضة الذين تبرأوا من الخلفاء الراشدين الأوائل ورفضوهم. والقدرية الذين نفوا أقدار الله وأنكروها. والمرجئة الذين أخرجوا الأعمال من الإيمان. في هذه المرحلة التي شاعت فيها الفتن والمِحَنُ بدأ أهل السنّة تكوُّنهم وتمايزهم باعتبارهم في نظر أنفسهم الفرقة الناجية(18). يقول الصحابي حُذيفة بن اليمان (- 656/36): «كان الناس يسألون رسولَ الله ﷺ عن الخير وكنتُ أسألُهُ عن الشر مخافةَ أن يُدركني! فقلتُ: يا رسولَ الله! إنّا كنّا في جاهليةٍ وشرٍّ فجاءنا الله بهذا الخير: فهل بعد هذا الخير من شرّ؟ قال: نعم! قلت: وهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: نعم! وفيه دَخَن. قلتُ: وما دَخَنُه؟ قال: قومٌ يهدون بغير هدْيي تَعرفُ منهم وتُنكر. قلتُ: فهل بعد ذلك الخير من شَرّ؟ قال: نعم! دُعاةٌ على أبواب جهنّم مَنْ أجابهم قذفوهُ فيها! قلتُ: يا رسول الله! صِفْهُم لنا! قال: هم من جِلْدتنا ويتكلّمون بألسنتنا! قلتُ: فما تأْمُرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعةَ المسلمين وإمامهم! قلتُ: فإن لم يكن لهم جماعةٌ ولا إمام؟! قال: فاعتزِلْ تلك الفِرقَ كلّها ولو أن تَعَضّ بأصل شجرةٍ حتّى يُدرِكَكَ الموتُ وأنتَ على ذلك».

البخاري: الجامع الصحيح 372/4، والبدع لابن وضّاح، ص 33 - 34، والمسند لأحمد بن حنبل 386/5، وأبو نعيم: حلية الأولياء 271/1 - 272، والحاكم: المستدرك 432/4 - 433.

لكنّ «البدعة» ليست مفهوماً اصطنعه أهل السنّة لأنفسهم بل كان موجوداً في بيئات القرنين الأولى والثاني، وأدخله السنيون في منظومتهم. وعلى أعتاب القرن الثاني الهجري يختلف معناه باختلاف السياق بثلاثة أشكال: فقد يكون معناه ما هو مخالفٌ للمتعارَف عليه من الأخلاق والعادات، وقد يكون معناه ما هو مخالفٌ للعُرف الديني، وقد يكون معناه ما هو مضادٌّ لسنة رسول الله.

قارن برسائل عبد الحميد الكاتب، ص 209، وفان أس: كتاب الإرجاء، ص 21، والشرح ص 25 - 26، والبدع لابن وضّاح، ص 30 - 31، والإبانة الكبرى لابن بطة ص 321 - 322، .وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي، ص 67.

ويظهر المعنى الثالث للبدعة ـ كمُضاد لسنّة النبيّ ـ بوضوح في الرسائل المنسوبة للخليفة الأُموي عمر بن عبد لعزيز (717 - 720)؛ لكنّ الباحثين مختلفون في صحة

نسبة تلك الرسائل للخليفة المذكور[19].

**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** تلخِّصُ الفرقة الناجية رؤيتها لنفسها، ودورها في هذا العالم بمبدأ: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهذا ثابتٌ في القرآن الكريم: ﴿كنتم خير أمّةٍ أُخرجت للناس: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (سورة آل عمران/ 110). وفيه: ﴿الذين إنْ مَكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهوا عن المنكر﴾ (سورة الحج/41)[20]. إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإسلام ذاته؛ فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿الذين يتّبعون الرسول النبي الأُمّيّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر..﴾ (سورة الأعراف/ 157). ثم إنّ القرآن يُنذر بمعاقبة أولئك الذين لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر: ﴿فلمّا نسوا ما ذُكِّروا به أنجينا الذين ينهَون عن السوء وأخذْنا الذين ظلموا بعذابٍ بئيسٍ بما كانوا يفسُقُون﴾ (سورة الأعراف/ 164)[21]. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكرِ واجبٌ على كلّ مسلمٍ ومسلمة؛ جاء في القرآن: ﴿والمؤمنون والمؤمناتُ بعضُهم أَولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتونَ الزكاة ويطيعون الله ورسوله.أولئك سيرحمهم الله.إنّ الله عزيزٌ حكيم﴾ (سورة التوبة/ 72).

قارن بمقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر ص 115,113، وأبو عُبيد القاسم بن سلاّم: كتاب الناسخ والمنسوخ، ص 101، وأبو يعلى: المعتمد، ص 195,194، والغزالي: إحياء علوم الدين II، 269، 274، والملطي: التنبيه، ص 37، والجويني: غياث الأمم، ص 177,176، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 139، والشوكاني: الأمر بالمعروف I،52-54.

إنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي يواجه المسلمون به العالم، وهو الذي يسوِّغ الجهاد. كما أنه هو دعامةُ النظام الإسلامي في الداخل. وما دام هذا المبدأ بهذه الأهمية فإنه إذا غودر لا تبقى وراءه من الإيمان حبة خردل. فمن تركه **فقد غادر الإسلام كلّه.**

قارن بابن بطّة: الإبانة الكبرى، 212 - 213، والغزالي: الإحياء 2 /270 -272، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 28,26,18,17,15.

ولقد جرت نقاشاتٌ مستفيضةٌ حول من يملك حقّ وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فكان هناك مَنْ حصر هذا الحقّ بالسلطان السياسي. وكان هناك مَنْ قصره على العلماء. لكنّ الرأي السائد ضمن أهل السنة أنه حقٌّ لكلِّ مسلمٍ وواجبٌ عليه استناداً إلى قوله تعالى: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (سورة التوبة: 72). وتوجد في المصادر شذراتٌ وآثارٌ حول الصراعات التي دارت تجاه تلك المسألة المهمة. من ذلك القصة التي ترد عن المأمون الخليفة العباسي المعروف (813 - 833) في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (ـ 1111). فقد استدعى المأمون رجلاً إلى حضرته بلغه أنه كان يأخذ لنفسه حقّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واحتجّ عليه بالآية القرآنية: ﴿الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾. والتمكين في نظر المأمون يعني السلطة السياسية أو الخلافة التي تنوب عن المسلمين في القيام بهذا الواجب. لكنّ الرجل استطاع أن يستشهد بالآية الأخرى القائلة: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾. وتمضي القصةُ قائلةً إن المأمون أظهر اقتناعاً بحجة الرجل! لكنّ المسألة ما انتهت بهذه السهولة التي تُشِيرُ بها القصة. فالمعروف أن المأمون هو المسؤول عن امتحان عقائد الناس فيما عُرِف بالمحنة، وما كان يسلِّم بحريات الناس في الاعتقاد فكيف بالسياسة والاجتماع؟!

الغزالي: إحياء علوم الدين II /278 - 279.

وهناك جدلٌ بين اثنين من العلماء حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشير إلى ذلك الصراع الذي كان. فقد سأل عبد الواحد بن زيد (ـ 793/177) الحسن البصريّ (ـ 728/110) عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفريضةٌ هو؟ فقال: لا يابني! كان فريضةً على بني إسرائيل فرحم الله هذه الأُمّة وضَعْفَهم فجعله عليهم نافلة! لكنْ هناك روايةٌ أخرى عن الحسن البصريّ نفسه تجعل من كلمة الحقّ أمام الجائر واجباً لا يجوز التنازُلُ عنه!

الخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 86، والسالمي: حاشية الجامع الصحيح 2 / 291.

ويبدو من ناحيةٍ أُخرى أنه كان هناك بين العلماء مَنْ رأى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو حقُ العلماء وواجبهم لأنهم هم الذين يعرفون. فعن سليمان بن موسى (- 844/230) أنه سُئل: مَن الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر؟ قال: نحن هم! نقول قال رسول الله ﷺ إفعلوا كذا، وقال رسول الله ﷺ لا تفعلوا كذا[22].

الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 46 رقم 91.

ومع نظْم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن المنظومة السنية جرت إعادة تأويله وترتيبه. جاء في حديثٍ مشهورٍ مرفوعٍ إلى النبي: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيرّه بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطِع فبقلبه وذلك أضعفُ الإيمان».

قارن بالخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 89 - 90، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 212 - 213، وصحيح مسلم 1 / 50، وسنن أبي داود 1 / 58، وسنن الترمذي 2 / 26، والمعتمد لأبي يعلى، ص 194 - 195، وإحياء علوم الدين للغزالي 2 / 277، والأمر بالمعروف لابن تيمية، ص 18.

أما الدرجة الثالثة والأخيرة وهي الاحتجاج القلبي فإنها تُعتبر بمثابة الأمر البديهي للمؤمن ولذا اعُتبرت الحدَّ الأدنى الذي لا يجوزُ أن ينقصَ الإيمان عنه. وكذا الدرجة الثانية (الاحتجاج اللساني) فإنّها مُباحةٌ بل مندوبةٌ بالنسبة لكلّ مؤمن. وهي من الأهمية بحيث يمكن أن يترتب عليها بلوغ منزلة الشهادة. جاء في الأثر عن النبي: «أفضل الجهاد كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائر». إذ يمكن لتلك المواجهة أن تؤدّي لمقتل القائل فإنْ حدث ذلك فهو استشهادٌ في سبيل الحقّ.

المعتمد لأبي يعلى، ص 197، وإحياء علوم الدين للغزالي 273/2.

وتأتي الدرجة الأولى أو العليا وهي مقاومة المنكر باليد، أو إنفاذ المعروف بهذه الطريقة. وهي في الإسلام السني خاصةٌ في معظم الحالات بالحاكم، الذي يمكن أن يقوم بها بنفسه؛ لكنْ يمكن له أيضاً أن يُنيبَ موظّفاً عنه في تأدية ذلك هو المحتسب. وهذا الفهم يجعل المساحة المتروكة لأفراد المؤمنين غير المكلّفين من جانب الحاكم محدودةً أو ضئيلة. فهو يستطيع مثلاً أن يُريق الخمر من زقٍ أو باطيةٍ أو كأسٍ، وهو يستطيع أن يكسر الكأسَ إن لم يكن نفيساً مرتفع القيمة! بل إنّ الغزالي يبيح للفرد المؤمن في بعض الحالات أن يقوم بدور محطّم الصُوَر والترقيشات والتزيينات غير

المشروعة[23].

أنظر، الخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 134 - 135، وأبو يعلى: المعتمد، ص 195، وإحياء علوم الدين للغزالي 2 / 279.

على أنّ الغزالي يبدو مُبالغاً في حماسته لضرب المنكر في هذا الصدد إذ إنّ العلماء الآخرين يظهرون حساسيةً شديدةً وحرصاً واضحاً عند الاضطرار لإنفاذ ذلك المبدأ. فليس مسموحاً للناهي عن المنكر أن يتجسس على الناس، أو أن يتسلل إلى منزل، أو أن يفتش تحت الثياب أو يكشف أغطية الأوعية والأدوات، أو يستعمل الحيلة والعنف في الوصول لكشف المنكر وفضحه. كما أنّ السِباب ليس مشروعاً في هذا الشأن. وتشير روايةٌ عن أحمد بن حنبل (- 855) وتلامذته إلى الحدود التي لا ينبغي تخطيها، والصيغ التي ينبغي استعمالُها: «.. سُئل أبو عبد الله عن الأمر فقال: كان أصحاب عبد الله يقولون مهلاً رحمكم الله مهلاً».

أنظر: الخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 97 ,98، والغزالي: إحياء 2 / 77، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 17 و29 - 31 وأبو يعلى: المعتمد، ص 196 - 197.

إنّ المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يجلب نفعاً لجماعة المؤمنين، ويجنبها الأسوأ لذا لا يصحُّ أن يؤدّي إلى عكس المقصود منه. ومن هنا لا يجوز أن يحدث تصرفٌ يؤدي إلى ثوراتٍ أو انقسامٍ أو شرذمة. لذا ليس من الجائز الثورة على الحاكم الجائر ما دام ملتزماً بمبادىء الإسلام الأساسية.

أنظر، الملطي: التنبيه، ص 15، والخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 93 - 94، والغزالي: الإحياء 2 / 277 ,280 ,287 ,292.

فالفتنة (= الحرب الأهلية) هي أفظَعُ ما يمكن أن يحدث لجماعة المسلمين. وهناك أحاديث وآثارٌ كثيرةٌ تحذّر من شقّ عصا الطاعة أو تقسيم كلمة الجماعة. من تلك الآثار الأثر القائل: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه ليس أحدٌ يفارقُ الجماعة شبراً فيموت إلاّ مات ميتةً جاهلية».

أنظر، البخاري: الجامع الصحيح 4 / 385، ومسند أحمد 5 / 344، وسنن الدارمي 2 / 158، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 270 - 277 ,281 - 304، وابن

تيمية: خلاف الأمة؛ في مجموعة الرسائل المنيرية 4 / 117، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدمة، ص 13: «وقد وضعت هذا الكتاب محذّراً من الفتنة».

أما «المعروف» فالمعنيّ به في المجتمع القبَلي أعراف القبيلة الملزِمة. ويرى R.B Serjeant أنّ«صحيفة المدينة» التي يُنْسَبُ وضعها إلى النبي هي وثيقةٌ من هذا النوع.

S. R.B.Serjeant:The Sunnah Djâmiâ,BSOAS, 1978,P. 2 6 - 7,16 -17.

السلطة: لا حُكمَ إلاّ لله: تقع المسؤولية الرئيسية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام السني على عاتق السلطة السياسية. وقد اختلف المسلمون منذ القرن الثاني الهجري تقريباً فيما يتعلق بمسألة السلطة إلى تيارين رئيسيين، يقول أحدهما بطبيعةٍ كارزماتيةٍ للسلطان أو الإمام؛ وهو التيار الشيعي، بينما يرى التيار الآخر ـ وهم المعتزلة وأهل السنة ـ أن الإمامةَ هي نتاجُ عقدٍ اجتماعيّ. فالنبيّ حسب اعتقاد هؤلاء أو صورتهم التاريخية لم يعيّن خَلفاً له، بل ترك الأمر للجماعة الإسلامية فليس هناك تكليفٌ إلهيّ فيما يتصل بهذا الأمر. ونجد أولَ صياغةٍ منتظمةٍ لهذا الرأي في عملٍ تاريخيّ معتزليّ مبكرٍ اسمه «أصول النحل» الذي جاء فيه: «المعتزلة كلها صنفان: صنف أوجبوا الإمامة... وصنفٌ أنكروا وجوبَ الإمامة وزعموا أنّ للمسلمين أن يقيموا إماماً ولهم أن لا يقيموه. وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر... وزعموا أنّ الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كلّ إنسانٍ في خاصة نفسه. فإذا حدث أمرٌ يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع يد السارق وجَلْد الزاني وجهاد العدوّ نظروا إلى رجلٍ من خيارهم فيقيموه لذلك. فإذا انقضى ذلك الغرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيءٌ وإنما هو رجلٌ من المسلمين.. وأصْلُهُم في هذا أنّ النبيّ ﷺ توفّي ولم ينصب للناس إماماً. قالوا: فلو كانت الإمامةُ من عقد الدين كان النبي ﷺ قد نصّب للناس إماماً ونَصَّ عليها كما نصّ على القبلة والصلاة والزكاة» (وقارن بالتمهيد للباقلاني، ص 165). وزعموا أنّ حكم الإسلام مُخالفٌ لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ المماليك لأنّ النبي ﷺ لم يكن مَلِكاً ولم يُملِّك على أمته أحداً. قالوا: والمُلك يدعو إلى الغلبة والاستئثار. وفي الغَلَبة والاستئثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضا بأحكام المملوك

المخالفة لحكم الكتاب والسنة. قالوا: وخَلْعُ الملك عند وقوع الأحداث منه مُوجِبٌ لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدم وتعطيل الأحكام...».

قارن بأصول النحل، ص 49 - 50. ويذهب أبو بكر الأصمّ المذهب نفسه؛ قارن بالأشعري: مقالات الإسلاميين 2 / 149، والبغدادي: أصول الدين، ص 271، والفرق بين الفرق، ص 150، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3، J. van Ess, in: REI 67 (1979), 21 - 23

إنّ هذه الحجج التي تُستخدم لإضعاف فكرة ضرورة السلطة وارتباطها بالإسلام؛ قادت عند أهل السنة إلى نتائج مختلفة[24]. فالسلطة (= الإمامة) عند أهل السنة صارت ضروريةً أو واجبةً بسبب الإجماع عليها. ثم إنّ طاعة الإمام المتفرعة على ضرورة السلطة اكتسبت طابعاً شبه ديني.

قارن بتاريخ الطبري I / 1829, II / 1735، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3 - 4، وابن جماعة: تحرير الأحكام، 48 - 49، ومختصر في فضل الجهاد، ص 101 - 105، و McCarthy: The Theology of al - Ashʿari, 250 Nr. 45

وهناك عبارةٌ منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب (656 - 661) حين واجهته المحكِّمة الأولى بصرخة: لا حكم إلاّ لله! فأجاب: كلمةُ حقٍّ أريد بها باطل. لا بد للناس من أميرٍ، يقاتل العدوّ، ويقسم الفيء، ويأخذ للضعيف من القوي[25].

قارن بعبد الرزاق الصنعاني: المصنَّف 149 - 150، والمبرّد: الكامل 3 / 206، وشرح نهج البلاغة 2 / 307. وهناك روايةٌ أخرى لقول الإمام عليٍّ في أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ص 332 - 333؛ وانظر: H. Laoust: La classification dans le Farq, 31

وهناك عبارةٌ تُنْسَبُ للخليفة الثالث عثمان بن عفان نصّها: «إنّ الله ليَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن».

قارن بالجويني: غياث الأمَم، ص 17.

ويبلغ التأكيد على ضرورة السلطان الذروة في أثر مرفوعٍ إلى النبي جاء فيه: «...ولا يحلُّ لثلاثة نفرٍ يكونون بأرض فلاةٍ إلا أمّروا عليهم أحدهم...».

أنظر، الغزالي: فضائح الباطنية، باب رقم 9، وزبدة كشف الممالك لابن شاهين الظاهري، ص 89.

والخليفة شأنه في العلم مثل شأن العلماء، لذا يستطيع إذا تأهّل لذلك أن يمارس الاجتهاد مثلهم تماماً في استنباط الأحكام بطرائق أصول الفقه المتعارف عليها. لكنه لا يملك حقّ التشريع[26]. وهو يستطيع استخدام سلطته في حراسة الدين، وسياسة الدنيا ويعني هذا أنه من ضمن صلاحياته اتخاذ القرارات بالحرب والسلم، وإدارة الأموال العامة، وتعيين الولاة والموظفين وعزلهم.

أنظر، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3، وابن المقفّع: رسالة في الصحابة، فقرة رقم 17، وتحرير الأحكام، ص 48.

إنّ الوصول إلى السلطة العادلة الشرعية عند أهل السنة ليس من صنع مصطفين مهديين، بل هو نتاج المسؤولية المشتركة لجماعة المسلمين.

* * *

## III العقيدة القادرية: انتصار أهل السنة:



مع بدايات القرن الحادي عشر الميلادي كان الوعي السني بالذات، والإحساس بالمسؤولية عن الإسلام والأمة قد استتبّ. في هذه الفترة بالذات سأل الباقلاّني (ـ 1013) نفسه سؤالاً افتراضياً عن الوضع فيما لو استولت فئةٌ على الأمور، واعتبرت أنه من حقّها ما دامت مسيطرةً أن تحدّد مصائر الخلافة. على ذلك يجيب الباقلاّني نفسه: «... قام الدليل على أنّنا أهل الحقّ.. دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من المنسوبين إلى الأمة. فإن تمكنا من ذلك حملناهم على الانقياد لمن نعقد له. فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم فليس له إمامةٌ ثابتةٌ ولا طاعةٌ واجبة وكنا نحن في دار قهرٍ وغَلَبة.. وإن انحاز أهل الحقّ إلى فئةٍ ونصبوا حرباً ورايةً وعقدوا لرجلٍ منهم، كان هو الإمام دون غيره من أهل الضلال..».

أنظر: الباقلاّني: كتاب التمهيد ص 181.

في الوقت نفسه جمع الخليفة القادر بالله ( 991 - 1031) كلَّ الجماعات السنية تحت راية الاعتقاد القادري القائل إنّ الخلافة هي سنيةٌ منذ نشأت ولذلك فهي شرعية. وينهي بيانه العقدي بالعبارة التالية: «.. هذا قول أهل السنة والجماعة الذي مَنْ تمسَّكَ به كان على الحق المُبين، وعلى منهاج الدين والطريق الواضح، ورُجي به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله..».

أنظر؛ ابن الجوزي: المنتظم 8 / 111.





## الحواشي



(1) الدعوى العالمية للأيديولوجيا المغولية معروفة. والأصول الدينية لذاك الاعتقاد قادت إلى مواجهةٍ مع الاعتقاد السنيّ القائل بختم النبوة. أنظر؛ ابن تيمية؛ مجموع الفتاوى، م 628 - 521 - 523، و D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhane, 27 - 28, 153 وعن العقيدة الإسلامية بختم النبوة، قارن: كتاب اللمع للأشعري، McCarthy، ص 5، وعبد القاهر البغدادي: أصول الدين، 162، وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، 167، والشهرستاني: نهاية الإقدام، 446 - 447. وعن ختم النبوة، أنظر: G. Stroumsa: Seal of the Prophets. The Nature of a Manichean Metaphor, in: JSAI 7 (1986); Yohanan Friedmann: Finality of Prophethood in Sunni Islam, in: JSAI 7 (1986); Carsten Colpe: Das Siegel der Propheten. Berlin 1989

(2) يعتبر الإيمان بالأنبياء قبل النبي محمدٍ جزءًا من العقيدة الإسلامية والسنية؛ قارن بمقالات الإسلاميين للأشعري، 243 ، . وهذا الاعتقاد مسجّلٌ ضمن الآيات القرآنية على مسجد قبة الصخرة (حوالي 680 - 90 م)؛ أنظر: Max van Bershem: Corpus Inscriptorum II, 230 nr. 215. وهناك أثرٌ مبكّر يحدد العقيدة الإسلامية. أنها: الإيمان بالله واليوم الآخر، والملائكة، والقرآن، والرسل؛ في مشيخة إبراهيم بن طهمان، 144 - 142 رقم 84. ويختلف عدد الأنبياء لدى أهل السنة من مؤلفٍ لآخر؛ قارن: A. J. Wensinck: Muhammad und die Propheten, 169

(3) يذكر اليعقوبي في التاريخ 2 / 262 أنه في إمرة المغيرة بن شعبة على الكوفة (661 - 680) ظهرت فئة ثائرةٌ من الخوارج بزعامة المدعو أبي علي قالت بأن الأنبياء بعثوا للبشر جميعاً. أنظر: W. Madelung: Religious

Trends in early Islamic Iran, 56

(4) يجد هذا التعبير المجازي مثيلاً له في إنجيل متّى 21 - 42: الحجر الذي نبذه البناءون صار حَجَرَ الزاوية.

(5) قارن بالحاشية رقم 1.

(6) يشير الكاتب في هذا المجال إلى الآية القرآنية (3 :19): ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾. والآية نفسها في الكتابة المسجّلة على مسجد قبة الصخرة أيام عبد الملك بن مروان: Max van Berchem; op. cit. II, 213 Nr. 215

(7) جاء في قولٍ عن أحمد بن حنبل أنه وجد سبعةً وثلاثين إشارةً في القرآن إلى وجوب طاعة النبي. وينسب الراوي ذلك إلى ابن حنبل في رسالةٍ بعنوان: كتاب طاعة النبي؛ باتون: أحمد بن حنبل والمحنة، 19، وابن بطة: الإبانة الكبرى، 260 - 261. وانظر عن وجوب طاعة النبي؛ الشافعي: الرسالة، 79 - 106

(8) عمران بن حصين الخزاعي (- 52 / 672) عاش في البصرة. وسمع منه الحسن البصري (- 728) ومحمد بن سيرين (- 728)؛ قارن بأسد الغابة لابن الأثير IV، 137.

(9) تُعتبر شفاعة النبي جزءًا من اعتقاد أهل السنة، مكارثي، ص 244 رقم 27 (مقالات). وقارن بابن أبي عاصم: الأوائل، بيروت 1407 / 1987، الأحاديث ذات الأرقام 8 ,13 ,78 ,87 ,116، وفان برشم، مرجع سابق 231, II رقم 215.

(10) يرى الشافعية والحنبلية أنّ السنة يمكن أن تنسخ القرآن؛ قارن بابن بطة: الإبانة الكبرى، ص 253.

(11) «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة»؛ أنظر؛ ابن بطّة: الإبانة الكبرى، 288، 314، والملطي: التنبيه، 13، وأصول النحل، 52، والجويني: غياث الأمم، 34 - 36.



(12) حول وجوب الطاعة ولو لعبدٍ حبشيٍّ كأن رأسه زبيبة، قارن بالبخاري: الجامع الصحيح 385, IV.

(13) تتكرر الأعـداد 71 و72 و73 في الأحاديث؛ من مثل ما يرد عند ابن طهمان (- 773) في مشيخته مثلاً، ص 70 - 71رقم 18, Goldziher: Gesammelte Sehriften II, 406 - 414

(14) يرد استنكار البدعة أو «الإحداث» للمرة الأولى في «صحيفة المدينة». كما يرد ذلك في المجموع الحديثي القديم المعروف بمشيخة إبراهيم بن طهمان، ص 104 - 106.

(15) ينسب ابن بطّة في الإبانة الكبرى، 205 - 206 لعمرو بن قيس الملائي (- 140 / 757) قوله إنه إذا شوهد الفتى مع أهل السنة والجماعة فقد خُتم له بخير، وإن رئي مع أهل البدع فقد ختم له بشر لأنّ المرء لا يتغير غالباً.

(16) يُستعمل هذا التحديد أحياناً في أوساط المعتزلة أيضاً. فتُسمّى فئة معتزليةً لا تقول بحصر الإمامة في قريش: بدعية المعتزلة (أصول النحل، فقرة رقم 121، 93). وقارن بالفهرست لابن النديم، J. Van Ess: 217, 214
Dirâr b. Amr, in: Der Islam 44 (1968), 3 - 4

(17) أنظر: B. Lewis: Some Obsenvations on the Significance of Heresy in the History of Islam, in:

Studia Islamica I (1953), 58 - 60

(18) يبدو أنّ أصحاب فكرة البدع الأربع الرئيسية هما: عبد الله بن المبارك( - 797) ويوسف بن أسباط (- 810)؛ أنظر: كتاب الحوادث والبدع للطرطوشي، 27 - 28، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، 376 - 386، وابن أبي عاصم: السنة II ,463، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 29. ويضيف ابن الجوزي فرقتين أصليتين أخريين: الجهمية والجبرية. ثم تُقسَّم الفرق الستّ كلٌّ منها إلى اثنتي عشرة للوصول إلى العدد 73 الوارد في الأثر المشهور. أما مؤلّف «أصول النحل» فيحاول وضع تصوُّرٍ آخر لخريطة الفرق. فالفرق الأصلية عنده خمس (9 - 21). وربما كان المقصود بهذا التصور معارضة التصور السني اذ إنّ الفرقة الخامسة عند السنة هي الناجية

(19) جاء في رسالةٍ للخليفة عمر بن عبد العزيز (717 - 720) إلى أحد ولاته تحذيرٌ من البدع، ودعوةٌ للتمسك بكتاب الله وسنة رسوله؛ أنظر؛ الحوادث والبدع لابن وضاح القرطبي، ص 30 - 31، والإبانة الكبرى لابن بطة، J. van Ess: Anfänge, 321 - 322 حيث يورد فان أس رسائل 121 - 123 أخرى لعمر بن عبد العزيز تدعو للتمسك بالسنة. وقارن بـ H. A. R. Gibb: The fiscal rescript, 8

(20) أقدم رسالةٍ معروفةٍ في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هي لأبي بكر الخلاّل( - 923).ويورد الخلاّل في الرسالة أقوالاً في الأمر بالمعروف لأحمد بن حنبل وردت في الجامع في فصل خاص (H. Laoust: Les premières professions de foi Hanbalites, 18 - 22) ويذكر صاحب الفهرست(ص 237) رسالةً في الأمر بالمعروف لابن أبي الدنيا. ثم إنّ الحنبليّ أبا يعلى (- 1065) يخصّص باباً في **المعتمد** (ص 194 - 198) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(21) يضاف إلى ذلك الأثر عن ابن مسعود في سنن أبي داودII ,216 الذي جاء فيه أن الفساد بدأ عند بني إسرائيل عندما صاروا لا يتناهون عن منكرٍ فعلوه.

(22) الخلاّل: الأمر بالمعروف، 105، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، 15 -16. ثم بدأ الاشتراك مع الدولة في ذلك؛ قارن بالغزالي: إحياء II ,289 - 292.

(23) ليس هناك اتفاقٌ على الفترة التي بدأ فيها تحريم الصُوَر والتصوير في الإسلام الأول: أنظر: Vasiliev: The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II A. D. 721. Dumbarton Oaks Papers 9 / 10 (1956); R. Paret; Die Entstehungszeit des islamisclen Bilderverbots, 158 - 179; G. D. King: Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine, 267 - 277. وتتضمن كتب ورسائل الحسبة عادةً توجيهات للمحتسب بكسر الصور وحكّ الرسوم الجدارية. ويرد ذلك في أقدم الرسائل في الحسبة: رسالة الإمام الزيدي الناصر الأطروش (- 304 / 917)؛ أنظر: R. B. Serjeant: A Zaydi Manuel of Hisba from the 3 rd Century H., P. 17 وأنظر أيضاً: L. Bercher: L,Obligatio D'ordonner le bien et D'interdie le mal selon al- Ghazzali, in: Institut de belles lettres Arabes 18 (1955), 53 - 91, 313 - 321

(24) أنظر عن التطورات الفكرية والسياسية التي بلورت نظرية الخلافة السنية: H. Laoust: La Pensée et l'action politiques d'al- Mawardi. REI 36 (1968), 12 - 92

(25) هناك أثرٌ في الكافي للكليني 1 / 180 يذكر أنه لو لم يبق على وجه الأرض غير رجلين لكان أحدهما الإمام.

(26) جاء في البيان العقدي للخليفة القادر بالله (991 - 1031) أن جبريل تلقى القرآن من المولى عزّ وجلّ فبلغه للنبي، وبلّغه النبيُّ لأصحابه، وبلّغه أصحابه للأمة؛ ابن الجوزي: المنتظم VIII، 110.

(27) يذكر أبو منصور عبد القاهر البغدادي (1037) في «أصول الدين» و «الفرق بين الفرق» المجموعات التي كانت تُعتبر سنيةً في عهد الخليفة القادر: المتكلمون، والفقهاء، والمحدِّثون، واللغويون، وأصحاب المعاجم، وعلماء القرآن، والصوفية، والمرابطون، والعامّة. وترد أحياناً قوائم أسماء ضمن تلك الجماعات. وانظر: H. Laoust:
Les Classification des sectes dans le Farq d'al - Baghdadi, in: REI 29 (1961), 47 -



## المصادر

الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة لابن بطّة العكبري، 1 - 2، تحقيق رضا بن نعسان معطي، الرياض 1409 / 1988.

أخلاق العلماء لأبي بكر الآجرّي. تحقيق حسين خطاب، فاروق حماده، دمشق 1392 / 1972.

الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي. تحقيق مقس انغر (Max Enger)، بون 1853.

إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، 1 - 4، المطبعة الأميرية، القاهرة 1289.

أسد الغابة في معرفة الصحابة لعز الدين ابن الأثير، 1 - 5، طبعة تهران.

الأشباه والنظائر في القرآن الكريم لمقاتل بن سليمان البلخي. تحقيق عبد الله محمود شحاته، القاهرة 1395 / 1975.

أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. طبعة إستانبول 1928 /1346.

أصول النحل .J. van Ess: Frühe Mu'ctazilitische Haeresiographie, part 1 Beirut 1971

إعجاز القرآن للباقلاني. تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ.

الاعتصام لإبراهيم بن موسى الشاطبي، 1 - 2، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة حوالي 1955.

الأمّ للإمام محمد بن إدريس الشافعي، 1 - 7، بولاق 1321.

أمثال الحديث لابن خلاّد الرامهرمزي. طبعة بمبي، الدار السلفية 1404 / 1983.

الأمثال من الكتاب والسنة للحكيم الترمذي. تحقيق علي محمّد البجاوي، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأبي بكر الخلاّل. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة 1395 / 1975.

الأمر بالمعروف للشوكاني من: الرسائل المنيرية.

الأمّ للإمام الشافعي، 1 - 7، بولاق 1321.

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني. تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1369 / 1950.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 1 - 2، طبعة استانبول 1296.

الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة. تحقيق عثمان أحمد عنبر 1398 / 1978.

البدع والنهي عنها لابن وضاح القرطبي. تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق 1400 / 1980.

تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبّار الهمذاني، 1 - 2، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت 1386 / 1966.

تفسير مجاهد لأبي الحجاج مجاهد بن جبر، 1 - 2، تحقيق عبد الرحمان السورتي، إسلام آباد، بدون تاريخ، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت.

تلبيس إبليس لابن الجوزي. تحقيق خير الدين علي، بيروت، بدون تاريخ.

التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلاني تحقيق.

محمود الخضيري، ومحمد أبو ريده، القاهرة 1366 / 1947.

التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي الشافعي. تحقيق محمد زاهد الكوثري، بغداد 1388 / 1968.

جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ، 1 - 2، تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، المدينة المنوّرة 1388 / 1968.

الجامع الصحيح للربيع بن حبيب الفراهيدي الأزدي. طبعة القاهرة حوالي 1982.

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيميّة = A Muslim Theologians Response to Christianity. Transl. by Thomas F. Michel. New York 1984.

حاشية الجامع الصحيح لعبد الله بن حميد السالمي، 1 - 2، القاهرة 1908.

الحسبة في الإسلام لابن تيمية. نشر قصي محبّ الدين الخطيب، القاهرة 1387 / 1967.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصفهاني، 1 - 10، بيروت 1387 / 1967.

الحوادث والبدع لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي. تحقيق محمد الطالبي، تونس 1959.

دلائل النبوة لأبي نعيم الإصفهاني، 1، تحقيق عبد البر عباس، محمد رواس قلعه جي، حلب 1390 / 1970.

دلائل النبوة لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، 1، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة 1389 / 1970.

الردّ على الجهمية لابن تيميّة. تحقيق عبد الرحمان عميرة، الرياض 1977.

رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار أرسلها شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية. تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت 1976.

الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي. تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة

1358 / 1939.

رسائل عبد الحميد الكاتب = عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء. دراسة وإعداد إحسان عباس، عمان 1988.

زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك لخليل بن شاهين الظاهري. تحقيق بولس راويس (Paul Ravaisse). باريس 1894.

السنة لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم، 1 - 2، المكتب الإسلامي ببيروت 1400 / 1980.

سنن ابن ماجة ،1 - 2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1372 / 1952.

سنن الترمذي ،1 - 2، القاهرة 1292.

سنن الدارمي ،1 - 2، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، المدينة المنورة 1386 / 1966.

سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي. تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة 1331.

السيرة النبوية لابن هشام ،1 - 4، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ الشلبي، القاهرة 1355 / 1936.

السيرة النبوية للنووي. تحقيق عبد الرؤوف علي، بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق 1400 / 1980.

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1385 - 1387 / 1966 - 1967.

شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي. تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي، آنقره 1971.

صحيح البخاري = Recueil des Traditons Mahométanes par el- Bokhâri. 1- 4, Publié par M. L. Krehl, Leyde 1862 - 1908

صحيح مسلم، 1 - 8، القاهرة 1334.

صحيفة همام بن منبه. تحقيق محمد حميد الله، باريس 1960.

غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني، تحقيق فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، الإسكندرية 1979.

فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي. تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1383 / 1964.

الفقيه والمتفقّه للخطيب البغدادي، 1 - 2، تحقيق إسماعيل الأنصاري، بيروت 1975.

الفهرست لابن النديم. تحقيق رضا تجدّد، طهران 1391 / 1971.

الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة للإمام الذهبي، 1 - 3، تحقيق عزّت علي عيد عطية، موسى محمد علي الموشي، القاهرة 1392 / 1972.

الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي ،1 - 7، تحقيق علي أكبر غفاري، طهران 1379.

الكامل في ضعفاء الرجال لأبي أحمد ابن عدي. المقدّمة، تحقيق صبحي البدري السامرائي، بغداد 1977.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة. الطبعة تحت إشراف الملك فيصل آل سعود، مكة المكرمة . الرياض، بدون تاريخ.

مجموعة الرسائل المنيرية ،1 - 4، مصورة عن نشرة المطبعة المنيرية ببيروت، حوالي 1981.

مختصر في فضل الجهاد لبدر الدين ابن جماعة. تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، بغداد 1983.

مسند الإمام أحمد بن حنبل ،1 - 6، المكتبة الإسلامية 1389 / 1969.

المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن حنبل لأبي بكر الخلاّل. تحقيق ضياء الدين أحمد، بنغلاديش 1975.

المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري، 1 - 4، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، بدون تاريخ.

مشيخة ابن طهمان. تحقيق محمد طاهر مالك، دمشق 1403 / 1983.

المصنّف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، 1 -11، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت 1390 / 1970.

المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى. تحقيق وديع حدّاد، بيروت 1984.

المعرفة والتاريخ لأبي يوسف الفسوي (البسوي)، 1 - 3، تحقيق أكرم ضياء العمري، بغداد 1394 - 1396 / 1974 - 1976.

معرفة السنن والآثار لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، 1، تحقيق السيّد أحمد صقر، القاهرة 1389 / 1969.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين للإمام أبي الحسن الأشعري، 1 - 2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969/1389.

المنتظم في تاريخ الملوك والأُمم لابن الجوزي. طبعة حيدر آباد 1359.

الموطّأ للإمام مالك بن أنس، 1 - 2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1370 / 1951.

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لأبي عبيد القاسم بن سلام. تحقيق جون بيرتن، (John Burton / 1987).

نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني. تحقيق ألفرد جيوم (Alfred Guillaume)، تصوير بغداد، بدون تاريخ.

# المراجع غير العربية

al- Azami, M. M.: On Schachts Origins of Muhammadan Jurisprudence. Riyadh 1405 / 1985.

Berchem, Max van: Matériaux pour un Corpus Inscriptiorum Arabicorum. Part II, Jerusalem, Haram. Le Caire 1925.

Bravman, M. M.: The Spiritual Background of Early Islam. Studies in ancient Arab concepts. Leiden 1972.

Cook, Michael: Early Muslim Dogma. A source - critical study. Cambridge 1981.

Crone, Patricia, Hinds, Martin: God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam. Cambridge 1986.

Ess, J. van: Anfaenge muslimisher Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus den 1. Jhd. H. Wiesbaden 1977.

Ess, J, van: Das Kitâb al-Irdjaʾ, des Hasan b. Muhammad b. al-ḥanafiyya, in: Arabica 21 (1974).

Ess, J, van: Les Qadarites et les Ghaylâniyya de Yazîd III, in: Studia Islamica 1970.

Ess, J, van: Zwischen Ḥadith und Theologie. Studien zum Entstehen praedestinatianischer Ueberlieferung. Berlin 1975.

Friedman, Y.: Finality of Prophethood in Sunni Islam, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986).

Gibb, H. A. R.: The fiscal rescipt of Umar II., in: Arabica 2 (1955).

Ibn al-Muqaffaʿ: Risâla fi aṣ - ṣaḥâba - Charles Pellat: Jbn al-Muqaffa : Conseilleur du Calife. Paris 1976.

King, D: Islam, Iconoclasm and the declaration of doctrie, in: BSOAS 48

(1985).

Krawulsky, Dorothea: Monogolen und Îlkhâne. Ideologie und Geschichte. 5 Studien. Beirut 1989.

Laoust, H.: Les premières professions de foi hanbalites, in: Mélanges Louis Massignon III (1957).

Laoust, H.: La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdâdî, in: REI 29 (1961).

Madelung, W.: Religious trends in early Islamic Iran. Columbia 1988.

Mc Carthy, R. J.: The Theology of al-Ash'ari. Beyrouth 1953.

Paret, R.: Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots, in Kunst des Orients 11 (1977).

Patton, W. M.: Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna. Leiden 1897.

Serjeant, R. B.: A Zaydi Manual of hisba of the 3rd Century H., in: Serjeant: Studies in Arabian History and Civilisation. London 1981.

Wensinck, A. J.: Muhammad und die Propheten, in: Acta Orientalia 2 (1924).

# حديث "افتراق الأمة": دراسة في السياق والأصول والنتائج

عبدالله السريحي

## تمهيد:

رُوي حديث «افتراق الأمة» أو «حديث الفرقة الناجية» بطرق وصيغ متعددة ومتباينة في اللفظ والمعنى، فقد اختلفت في تحديد عدد الفرق التي انقسمت عليها الأمم السابقة أو التي ستنقسم عليها الأمة الإسلامية، واختلفت كذلك في تقرير مصير هذه الفرق والحكم عليها بالنجاة أو الهلاك، كلما اختلفت في ذكر وتعيين الفرقة الناجية أو إغفالها. ويمكن تصنيف روايات الحديث حسب مدلولها كما يلي:

### أولاً: الافتراق والحكم بتقرر مصير الفرق:

1 ـ أشارت بعض الروايات إلى افتراق بني إسرائيل إلى عدة فرق، وحكمت على هذه الفرق جميعاً بالهلاك وآستثنت واحدةً منها باعتبارها «الفرقة الناجية» وعيَّنتها ولم تشر الرواية إلى إمكانية امتداد الافتراق إلى المسلمين: نقل الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد( - 1029هـ) الرواية التي أوردها محمد بن منصور المرادي في

(1) القاسم بن محمد: الاعتصام بحبل الله المتين، صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى (1987) 1 /7؛ وقريب من هذه الرواية ذكرها ابن حجر عن أبي غالب. انظر: ابن حجر العسقلاني (-852): المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الكويت: وزارة الأوقاف (1973) 3 /86.

«كتاب الناهي» قال: نهى رسول الله ﷺ عن التفرق في الدين وقال: «تفرقت بنو إسرائيل عن اثنتين وسبعين فرقة، وكل ما افترقت عليه بنو إسرائيل في النار إلا واحدة ـ يقول ذلك ثلاث مرات ـ قالوا: يا رسول الله ومن الواحدة؟ قال: الفرقة الناجية المتمسّكة بالكتاب والرسول».

2 ـ الرواية الثانية وردت بصفة الخبر لتؤكد على أنّ الافتراق والانقسام سيشمل المسلمين كغيرهم من أصحاب الأديان السماوية السابقة، ولكنها آقتصرت على تعداد الفرق فقط، ولم تحكم بنجاة أو هلاك أيٍّ منها:

روى أصحاب السنن ـ إلاّ النّسائي ـ عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة»[2].

3 ـ ذكرت إحدى الروايات افتراق المسلمين إلى عدة فرق، وهي كالرواية السابقة لا تقرر مصير الفرق إلاّ أنها تمتدح إحدى الفرق وتخصُّها بفضيلة قد لا تكون في سواها. نقل العجلوني ( - 1162 هـ) عن الشعراني في الميزان، عن أنس: «تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة إني أعلم إحداها: الجماعة»[3].

4 ـ وهناك روايات أخرى تتميز عن سابقاتها بتقرير مصير الفرق وتحكم عليها بالهلاك وتستثني منها واحدة «كفرقة ناجية» ولم تعينها أو تميزها عن غيرها:

روى ابن أبي الدنيا عن عوف بن مالك «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة

---

(1) انظر: سنن الترمذي، القاهرة: مكتبة الحلبي (1965) 5 /25؛ سنن أبي داود، القاهرة: الحلبي (1952) (5032)؛ سنن ابن ماجة: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث (د. ت) 2 /1321؛ مسند أحمد، بيروت: المكتب الإسلامي + دار صادر (د.ت) 2 /332؛ سنن البيهقي، طبعة حيدر آباد ( 1355 هـ ) 10 /208، الحاكم النيسابوري: المستدرك، بيروت: دار الفكر (1978) 1 /6, 128.

(2) القاسم بن محمد: الاعتصام بحبل الله المتين 1 /9؛ الهندي (975): كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حلب: مكتبة التراث الإسلامي (د. ت) 1 /380 (رقم الحديث 1652).

(3) العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، (د. ن) (د. ت) 1 /150، وهناك حديث قريب منه في تفضيل المعتزلة سنشير إليه لاحقاً.

فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين، فواحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار»[1]. وروى الدارمي في سننه عن معاوية بن أبي سفيان[2]، وأحمد في مسنده عن أنس بن مالك[3]، بألفاظ مقاربة للرواية التي أوردها «العجلوني»، وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: «سأل النبي ﷺ عبدالله بن سلام، على كم تفرقت بنو إسرائيل؟ قال: على واحدة أو اثنتين وسبعين فرقة. قال: وأمتي ستفترق مثلهم أو يزيدون واحدة كلها في النار إلاّ واحدة»[4].

5 ـ أما المجموعة الخامسة من الروايات فتتميز عن سابقتها بتعيين الفرقة الناجية إما بالإشارة إليها أو بوصفٍ من أوصافها، وسنكتفي بذكر اسم أو وصف الفرقة الناجية وذكر راوي الحديث ومخرجه:

ـ «الجماعة» عن معاوية[5]، وأنس بن مالك[6]، وعوف بن مالك[7]، وسعد بن أبي وقاص[8].

ـ «الجماعات الجماعات» عن أنس بن مالك[9].



(1) المصدر السابق 1 /149؛ السيوطي: الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير؛ أعاد ترتيبهما: يوسف النبهاني، القاهرة: الحلبي ( 1350 هـ) 1 /206.

(2) سنن الدارمي، دار إحياء السنة النبوية (د.ت) 2 /214.

(3) مسند أحمد 3 /120.

(4) كنز العمال رقم (1659) 1 / 381 - 382.

(5) أحمد 4 /102؛ أبو داود، 2 /503 - 504؛ الحاكم 1 /128.

(6) أحمد 3 /145؛ الهيثمي (ـ 807 هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ط 36 /266 (1982)؛ ابن ماجة 2 /1322.

(7) ابن ماجة 2 /1322.

(8) كنز العمال (1044) 1 /210، الإمام القاسم: الاعتصام ..، 1 /8.

(9) مجمع الزوائد 7 /258؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، طبعة القاهرة، ط 2 (1954) 76 - 77.

ـ «ما أنا عليه وأصحابي» عن ابن عمرو[1]، وابن عمر[2]، وأنس بن مالك[3].

ـ «الإسلام وجماعتهم» عن كثير بن عبدالله بن عبدالله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده[4].

ـ «السواد الأعظم» عن أبي غالب[5]، وأبي الدرداء وأبي أمامة وواثلة بن الأسقع[6].

تنبيه:توحي هذه الروايات بأن «السواد الأعظم» لا يعتبر فرقة من الفرق وإنما هو أصل الأمة وأكثريتها، وأن الفرق عبارة عن شذوذ عن هذا الأصل ولذلك فهي هالكةٌ كلها «كلهم على الضلالة إلاّ السواد الأعظم، أو كلهم في النار إلاّ السواد الأعظم، أو كلها في النار إلاّ السواد الأعظم»، ولم يعدّ «السواد الأعظم» فرقة كبقية الفرق غير أبي البركات النسفي ( - 710 هـ) في الرواية التي أوردها في تفسيره: .. «كلها في الهاوية إلاّ واحدة هي السواد الأعظم»[7].

6 ـ أمّا الصيغة السادسة التي ورد بها الحديث فهي على عكس بقية الروايات التي سبقت، فهي تؤكد انقسام الأمة إلى فرق وتقرر نجاتها جميعاً ما عدا واحدة هي الهالكة: نقل «العجلوني» عن «الشعراني» في الميزان من حديث ابن النجار، وصحّحه الحاكم بلفظ غريب وهو: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلاّ واحدة».وفي رواية عن الديلمي [في مسند الفردوس] «الهالك منها

---

(1) الترمذي 5 /26؛ الحاكم 1 /129؛ كنز العمال (1060) 1 /211.

(2) الترمذي 5 /26.

(3) مجمع الزوائد 1 /189؛ كنز العمال (1057) 1 /210.

(4) الحاكم 1 /129 مجمع الزوائد 7 /260؛ كنز العمال (1061) 1 /211 - 212.

(5) البيهقي 8 /188؛ مجمع الزوائد 7 /258 - 259؛ الشاطبي ( 790 هـ): الاعتصام / بيروت: دار المعرفة 2 /190 (1982)؛ كنز العمال (31583) 11 /304.

(6) مجمع الزوائد 1 /156, 7 /259؛ عبدالله الأنصاري الهروي (ـ 481 هـ): الأربعين في دلائل التوحيد، نشرها محمد سعيد الأفغاني، في كتابه: شيخ الإسلام عبدالله الأنصاري ... القاهرة: دار الكتب الحديثة (د. ت) ص 186.

(7) انظر: تفسير النسفي، بيروت: دار الكتاب العربي (د. ت) 2 /42.

واحدة»[1]. ويلاحظ أنَّ هذه الرواية، يقل الاستشهاد بها لأنها لا تخدم وجهة نظر المتمسكين بالمذاهب والمتحمسين لنصرتها، لذلك كان شأنهم الاعتماد على الروايات السابقة.

## ثانياً: إختلاف روايات الحديث في عدد الفرق:

ـ بعض روايات الحديث تجعل عدد الفرق التي انقسمت عليها الأمم السابقة مساويةً لعدد الفرق التي ستنقسم عليها الأمة، ففي رواية سعد بن أبي وقاص: «افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين ملة ولن تذهب الليالي والأيام حتى تفترق أمتي على مثلها...»[2].. وفي رواية أنس بن مالك: «إنَّ بني إسرائيل قد افترقت على ثنتين وسبعين فرقة، وأنتم تفترقون على مثلها...»[3].

ـ بعض الروايات جعلت عدد الفرق يتزايد تصاعدياً، كلّ أمة تزيد عن سابقتها بفرقةٍ واحدة فاليهود 70، والنصارى 71، والمسلمين 72، حسب رواية عوف بن مالك[4]. وفي رواية أنس بن مالك وأبي أمامة «اليهود 71 ، النصارى 72 ، المسلمين 73»[5].

ـ وبعض الروايات أدمجت اليهود والنصارى في مسمى واحد: أهل الكتاب ـ أو

---

(1) العجلوني: كشف الخفا .. 1/ 150؛ أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة (مجموعة رسائل الغزالي 3/ 133 - 34) بيروت: دار الكتب العلمية (1986)؛ قال الراغب الأصفهاني ( 502 هـ) في تعليقه على الروايتين «كلها هالكة إلاّ واحدة» و «كلها في الجنة إلاّ واحدة»: وهذان خبران لا يمتنع أن يكونا صحيحين ولكن على نظرين ومعنيين ـ وأشار إلى أنه قد ذكر ذلك ونبه عليه في رسالة منفردة، انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية (1980) ص 170. وقال المقدسي (ت نحو 990) إن هذا الحديث أصح إسناداً والأول أشهر. انظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نشره محمد مخزوم، بيروت: دار إحياء التراث (1987) ص 45، وقد نبه على الفقرة الأخيرة محمد زاهد الكوثري في مقدمة التبصير للاسفرايني ص 4.

(2) الإعتصام بحبل الله المتين للإمام القاسم 1/ 8؛ كنز العمال (1055) 1/ 201. وفي مجمع الزوائد 7/ 259 «.. حتى تفترق أمتي على ثلثها ..» بدلاً عن «مثلها».

(3) مسند أحمد 3/ 120.

(4) المستدرك 1/ 129؛ مجمع الزوائد 7/ 260؛ كنز العمال (1061) 1/ 211.

(5) مسند أحمد 3/ 120 (عن أنس)؛ مجمع الزوائد 7/ 258 (عن أبي أمامة)؛ ابن ماجة 2/ 1322 (عن عوف بن مالك).

بني إسرائيل فجعلت عدد فرقهم متساوية، فمنها ما جعلت فرقهم «71» والمسلمين «72» كرواية أنس بن مالك[1]، وأبي غالب[2]. وبعضها بني إسرائيل 72، المسلمين 73 مثل رواية ابن عمر[3]، ومعاوية [4]، وابن عمرو[5]. وفي روايةٍ نقلها الشاطبي عن جامع ابن وهب يكون افتراق بني إسرائيل 81 مِلّة، والمسلمين 82 ملّة[6].

ـ وبعض الروايات على الشك: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة والمسلمين على ثلاثٍ وسبعين فرقة»[7].

وفي رواية عبد الرزاق عن قتادة: سأل النبي ﷺ ابن سلاّم: على كم افترقت بنو إسرائيل؟ قال: على واحدة أو اثنتين وسبعين فرقة، قال: وأمتي ستفترق مثلهم أو يزيدون واحدة[8]. وفي روايةٍ عن ابن مسعود (من حديثٍ طويل) جعل افتراق الأمم السابقة على ثنتين وسبعين فرقة «نجا منها ثلاث وهلك سائرُها»[9].

وأخيراً: نذكر مما اختلفت فيه روايات الحديث من الألفاظ «ملة» و«فرقة» فبعض الروايات ورد فيها انقسام الأمة إلى «مِلل» كرواية، ابن عمر، ومعاوية، وابن عمرو، وبقية الروايات «فرق».

ويعتبر «حديث الفرقة الناجية» من أكثر الأحاديث إثارةً للجدل، سواء فيما تعلق بمدى صحته أو ضعفه، أو بما ترتب على قبوله والعمل به.

وقد اشترك في الجدل حول صحة الحديث أو ضعفه ـ إسناداً ومتناً ـ عددٌ كبير من العلماء والمفكرين من رجال الحديث والفقه والمتكلمين ودارسي الفرق والمذاهب

(1) أحمد 3 /145؛ ابن ماجة 2 /1322؛ كنز العمال (1053) 1 /209.

(2) البيهقي 8 /188؛ الشاطبي: الاعتصام 2 /190؛ كنز العمال (31583) 11 /304.

(4) أبو داود 2 /503؛ أحمد 4 /102؛ الدارمي 2 /241.

(5) الترمذي 5 /26؛ كنز العمال (1060) 1 /211 (30837) ,11 /115.

(6) الشاطبي: الاعتصام 2 /190 - 191.

(7) أبو داود، عن أبي هريرة 2 /503.

(8) كنز العمال (1659) 1 /381.

(9) مجمع الزوائد 7 /260؛ الشاطبي: الاعتصام 2 /242.

الإسلامية، فدافع عن صحته قوم، وضعّفه آخرون، وسعى فريق، ممن قبله وأعتقد صحته - مع إدراك المخاطر المترتبة على العمل به حسب التأويل الشائع - إلى تأويله تأويلاً آخر بحيث تصبح النتائج المترتبة عليه أقل خطورة. والبعض الآخر شكّك في صحة الزيادات التي ألحقت بالحديث في رواياته المختلفة والتي تمثل مصدر وموضوع الجدل.

وممن شكّك في صحة الحديث: أحمد بن علي بن مُطير الحكمي العامري (ت. نحو 1068هـ) أحد علماء اليمن في القرن الحادي عشر الهجري، وأفرد له رسالةً بعنوان: «إدحاض حديث افتراق الأمة» وهي الموضوع الرئيسي لهذه الدراسة.

## مرحلة التأصيل النظري والبحث عن الدليل

ارتبطت البدايات الأولى لنشأة الفرق الكلامية (والمذهبية) الرئيسية بالأحداث والصراعات السياسية التي نشبت بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فقد انبثقت منها أو تكونت نتيجة لها. لذلك فهي وليدة الظروف والوقائع (العملية) المستجدة، وليست نابعةً من أفكار نظرية سابقة.



فالأحداث الجسيمة التي استجدت على الواقع الإسلامي، والتي أدت إلى وقوع حرب أهلية مريرة (الفتنة الكبرى)، وما أسفرت عنه من نتائج سلبية، هزت مشاعر الناس ووجدانهم، وأثارت أفكارهم، ووجهتها نحو إيجاد إجابات تفسر تلك الأحداث وتبررها، أو تنظّر لها، فمن الملاحظ أنه عند حدوث أمر مثير للفكر في التجمعات البشرية، لم يكن لهم به سابق عهد أو تجربة، تنقسم الآراء وتتباين حول تفسير أسبابه، ودوافعه، أو حول إيجاد الحلول المناسبة له، وقد يتمحور الجدل حول عدد محدود من الإجابات أو الحلول. ثم يتعارف أتباع كل رأي ممن لهم اهتمام أو مصلحة ويلتقون جماعات صغيرة أو كبيرة[1]. ويكون عدد هذه الجماعات مساوياً لعدد الآراء المطروحة، أو الإجابات التي أسفر عنها النقاش والجدل. ثم يتبع ذلك ظهور قيادات من داخل كل مجموعة، أو تتبناها قيادات طامحة (من خارج

---

(1) يتوقف حجم الجماعة على عدد الناس الذين تثير القضية اهتمامهم.

الجماعة) ترى في هذه الأفكار وسيلة وأداة مناسبة لتحقيق مصلحتها[1]، فتعمل هذه القيادة (الفكرية) على تبسيط الفكرة الأصيلة وصياغتها بحيث يفهمها أكبر عدد من الناس الذي تُوجه إليهم للتأثير على مواقفهم وسلوكهم لاستقطابهم، وخاصة أولئك الذين لم تثر القضية المطروحة اهتمامهم ـ في بداية طرحها ـ أو الذين اقتنعوا بوجهة النظر المخالفة.

وفي المرحلة الأخيرة لتبلور التيارات (الأحزاب/ المذهب) تقوم قياداتها ومفكروها بإرساء قواعد المنهج العلمي الذي يجعلون منه أصولاً لتفكيرهم أو لطريقة عملهم[2].

وقد أوضحنا كم ترتب على وقوع الأحداث السياسية الهامة من نتائج، ظهور تيارات سياسية متباينة، عَبّر كل طرف فيها عن رأي وموقف محدَّد تجاه الحدث الذي انبثقت عنه هذه التيارات[3]. وهذه الآراء والمواقف تتسم بأنها (عملية)[4] ولكن غالباً ما تثير مثل هذه القضية (العلمية) إشكالات (نظرية) تدفع مفكري هذه التيارات لإيجاد أساس نظري لها[5]، وأيضاً للتنظير للأحداث التي وقعت وتراكمت

(1) وهذا ما حصل ويحصل من قبل السلطة السياسية التي أتت إلى السلطة ـ غالباً ـ بفعل الغلبة والقهر ولم تأت بناءً على تنظير فكري مسبق، ولكنها قد تجد في تلك الآراء السائدة رأياً يلبي رغبتها ويحقق مصلحتها، فتتبناه وتشجعه وتدعم معتنقيه كما فعل الأمويون مع الجبرية والمرجئة(؟)، وأحياناً قد تتلقف السلطة وتتبنى بعض الآراء والأفكار لتيار معين مع أن هذه الفكرة نفسها لا تحقق السلطة من ورائها أية مصلحة مباشرة، ولكن لتتخذها ذريعة للفتك بمعارضي الفكرة الذين يشكلون مصدر خطر أو معارضة للسلطة مثل تبني المأمون والمعتصم والواثق لمسألة «القول بخلق القرآن» انظر: فهمي جدعان: المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمّان: دار الشروق (1989) ص 284؛ صالح سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، القاهرة: الزهراء للإعلام (1988) ص 447.

(2) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 23.

(3) ثم كان لهذه التيارات (الأحزاب) بعد تبلورها، رأي وموقف محدد تجاه الأحداث اللاحقة ذات الطابع الديني أو السياسي، ولكن الموقف الرئيسي الذي انبثقت عنه ظل مسيطراً على مواقفها اللاحقة، كالخروج بالنسبة للخوارج، والجبر بالنسبة للجبرية، والإرجاء بالنسبة للمرجئة وبالمثل كان لهذه التيارات رأيها في الأحداث السابقة لنشأتها، مثل طريقة استخلاف أو تنصيب الخلفاء الراشدين، وقتال مانعي الزكاة.

(4) من أمثلة هذه المسائل: الإمامة ـ الخلافة ـ الشورى، الشرعية ـ الطاعة ـ أو الخروج، وجور السلطة ومرتكب ـ الكبيرة ....، قارن بـ: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة 5/463؛ أحمد أمين: ضحى الإسلام 3/4 وما بعدها، أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 17 - 20.

(5) وبالمقابل فهناك مسائل (نظرية) ذات طابع (علمي) مثل الخلاف حول القدر والاستطاعة تحتاج هي الأخرى =

في الفتنة[1]. ولأن المجتمع الإسلامي حديث النشأة وُجد ـ كأمة وجماعة ـ بفعل الإسلام ذاته، فهو الذي أوجدها وحدَّد معالمها وهو المنظم لكافة شؤون حياتها والموجه لسلوكها، لذا كان الواجب في نظر الناس آنذاك أن يكون أي سلوك أو أي تنظير فيه مستنداً على الوحي (الكتاب والسنة)[2].

ولهذا كان المسلمون بعد انقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ إذا استجدت في حياتهم أية واقعة نظروا في كتاب الله، فإن لم يجدوا حكمها سألوا الناس هل يعرفون حكماً أو حديثاً للرسول ﷺ فيها، فإذا وجدوه كان الحلّ باللجوء إليه، وإن لم يجدوه اجتهدوا ـ بالتشاور فيما بينهم ـ لإيجاد الحل المناسب الذي لا يخالف النص. وفي عهد الصديق تمكن المسلمون من تدوين القرآن، وبقيت السنة دون تدوين محفوظة في صدور الصحابة، وكان هؤلاء قد انتشروا في الأمصار وخاصة في خلافة عثمان، ونشر كل منهم ما يحفظه من حديث الرسول ﷺ، واستمر وضع السنة دون جمع أو تدوين حتى نهاية القرن الأول الهجري ومطلع القرن الثاني عندما أمر عمر بن عبد العزيز بالبدء في عملية التدوين. ولو أنها دونت بالأسلوب الذي دوّن به القرآن لحُفظتْ من التزايد والوضع.

لذلك فما أن اتضحت ملامح الانقسام السياسي (الحزبي) في المجتمع الإسلامي حتى اشتدت حاجة الفرقاء في الصراع على السلطة ـ في حركة التنظير ـ إلى الدليل لتبرير سلوكهم ومواقفهم والتأكيد على شرعيتها، وفي نفس الوقت الطعن في شرعية الخصم وإبطال حججه، فألجأهم ذلك إلى البحث في الكتاب والسنة عن الدليل الذي يدعم دعواهم، ثم إعمال العقل في تفسير هذه النصوص ـ إن وجدت ـ أو تأويلها بما يتفق مع وجهات النظر المطروحة لدى كل فريق فإذا لم يجد بعضهم في هذين الأصلين مبتغاه لجأ إلى وضع واختلاق الأدلة التي تقر عملهم أو تؤيد وجهة

ـــــــــــــــــ

= للتأصيل.

(1) سبقت الإشارة إليها، (الثورة على عثمان وقتله، الحرب الأهلية، تحول الخلافة إلى ملك).

(2) راجع: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة 5 /538؛ أحمد أمين: ضحى الإسلام 3 /6، أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 31.

نظرهم ونسبة ذلك ـ كحديث ـ إلى الرسول ﷺ[1].

وأسهم عامل آخر في زيادة وضع الحديث، هو تطرف الخوارج وتعصبهم لوجهة نظرهم التي جعلوها الدين الحق، والإيمان الصحيح، وما خلفهم ـ أو خالف فهمهم للنص ـ فهو الكفر الموجب للخروج من الدين والمبيح لإهدار دم صاحبه واستباحة دمه وماله وعرضه، وما داموا قد حكموا بكفر أصحاب صفين وأجازوا لأنفسهم اغتيال الزعامات التي تولت قيادتها، ولما لم يحالفهم النجاح إلا باغتيال الإمام علي فقط ونجاة معاوية وعمرو بن العاص، فكان لزاماً عليهم مواصلة الحرب ضد السلطة الأموية الجديدة وفي نفس الوقت مواصلة تكفيرها فواجهتهم السلطة الأموية بتدعيم رأيها بالحجج الدينية ومنها الأحاديث الموضوعة[2].

وفي نفس الوقت كان التيار الآخر المعارض للأمويين، والمتمثل بـ «الشيعة» قد لجأ أيضاً في مقاومته للسلطة إلى الاعتماد على الأحاديث الموضوعة التي تنفي شرعيتها، وتدعم شرعية أهل البيت وتؤكد فضلهم وأحقيتهم بالسلطة دون غيرهم. فإذا كانت المعارضة قد استخدمت في صراعها مع السلطة أسلوب الأحاديث الموضوعة، فما

---

(1) يرى علماء الحديث أن الأسباب الأساسية للوضع في الحديث النبوي تتمثل في:
أ- تأييد وجهة نظر الأحزاب السياسية التي أفرزتها الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية.
ب- تأييد وجهة نظر الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية بعد دخول المسائل العقائدية والفقهية معترك الصراع السياسي.
ج- بقصد إفساد الإسلام، عن طريق «الزندقة».
انظر: السيوطي ( 911 هـ) : اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، بيروت: دار المعرفة (ط 2) 468 - 470؛ محمد بن إسماعيل الأمير ( 1182 هـ): توضيح الأفكار .../ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي ( 1366 هـ) 2 /68 وما بعدها؛ مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، القاهرة: دار العروبة (1961) ص 89، أصول الحديث .../ محمد عجاج الخطيب، دمشق: دار الفكر، ط 3 (1975) ص 415؛ صلاح الدين الإدلبي: منهج نقد المتن عند علماء الحديث، بيروت: دار الآفاق (1983) ص 40، أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3 (1975) ص 20.

(2) إتهام الخوارج بالوضع في الحديث من المسائل غير المقطوع بها فهناك من يتهمهم بالوضع ومن ينفي عنهم هذه التهمة، انظر: الخطيب البغدادي (ـ 463 هـ): الكفاية في علم الرواية، طبعة مصر (د. ت) ص 198 ,201 : السيوطي: اللآلىء المصنوعة 2 / 468، محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، ص 421؛ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 71 ; أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص 28.

الذي يمنع السلطة ومؤيديها من استخدام نفس السلاح وهو وضع «الحديث» للدفاع عن شرعيتها ونفي اتهامات خصومها[1].

وأرى أن حديث الفرقة الناجية ظهر في ظل هذه الظروف لتثبت به السلطة نجاتها ومؤيديها، وأيضاً لتؤكد ضلال وهلاك فرق «أحزاب» المعارضة جميعها مهما بلغ عددها وإن تجاوزت السبعين (كعادة العرب في استخدام السبعين للمبالغة). ويعطي هذا الحديث السلطة - في نفس الوقت - المبرر الشرعي الكافي لقمع هذه المعارضة، لا بحجة معارضتها للنظام ولكن لابتداعها في الدين وتفريقها لـ «وحدة الجماعة» و«شق عصا الأمة»[2].

## استخدام حديث الفرقة الناجية في الصراع

حاولت كل من هذه الأحزاب إذن التنظير والتأصيل لتلك الآراء والمواقف، مدعّمة بالحجج الدينية، فأصبح لكلٍّ منها فكر ومنهج نظري متكامل - تبني عليه مواقفها واجتهاداتها اللاحقة في المسائل السياسية والعقائدية والفقهية[1]، فأصبحت هذه الآراء والأصول النظرية بمثابة «الايديولوجية» و«البرنامج العام» لدى الأحزاب المعاصرة. فعملت من خلالها إما على ترسيخ وتثبيت السلطة (المحافظة على الوضع القائم) لدى الحزب الحاكم، والأحزاب المتحالفة معه، وإما على تغيير السلطة (النظرية الثورية) لدى أحزاب المعارضة، وللتبشير بالنظام الجديد الذي يسعى كل

---

(1) عن الأحاديث التي وضعتها الشيعة في فضائل الإمام علي خاصة وأهل البيت عامة، وكذلك في ذم معاوية، انظر: ابن عراق الكناني ( 963 هـ): تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف (وآخرون) بيروت: دار الكتب العلمية (1979) 1 /407؛ ابن الجوزي ( 597 هـ) كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية (1966) 1/338- 2/3- 3/26؛ السيوطي: اللآلىء المصنوعة 1 /395؛ الشوكاني ( 1250 هـ): الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، بيروت: دار الكتب العلمية (د. ت) ص 342 ; وعن الأحاديث التي وضعها أصحاب معاوية ومؤيدوه في مناقبه وفضائله، بل وفضائل ابنه وسائر بني أمية، انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة 4 /3، موضوعات ابن الجوزي 2 /15؛ اللآلىء المصنوعة 1 /413 , الفوائد المجموعة ص 403، محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث ص 420؛ الأدلبي: منهج نقد المتن عن علماء الحديث ص 51، السباعي: السنة ومكانتها .... ص 99؛ رضوان السيد: الجهاد والجماعة .. ص 16.

(2) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ... ص 132، حسن حنفي 5 /24.

منها لإقامته على أنقاض السلطة القائمة[1]. ولأن أحزاب المعارضة الرئيسية متعددة المشارب والاتجاهات والأهواء والمصالح، فقد تباينت وجهات نظرها حول مقاومة السلطة، وحول النظام البديل الذي تتوخاه كل منها.

أدى هذا الاختلاف والتباين بين أحزاب المعارضة إلى حدة التنافس والصراع فيما بينها على الوصول إلى السلطة، وعلى استقطاب الجماهير، بالإضافة إلى صراعها ـ مجتمعة أو منفردة ـ ضد السلطة. وفي غمرة هذا التنافس والصراع الذي تزامن مع امتداد مرحلة التأصيل والتنظير الفكري، وقعت هذه الأحزاب (الفرق) جميعها في مأزق الفردية (ظاهرة الفكر والرأي الواحد/ المذهب والحزب الواحد) وعدم التسامح مع الآخر[2]، وقد أسهم في وقوعها في هذا المأزق عدة عوامل منها: لجوء الأحزاب في صراعها مع السلطة وفيما بينها إلى استخدام سلاح التكفير، وقد ألجأهم إلى ذلك:

**أولاً:** كانت الحَرورية أول من شهر سلاح التكفير في وجه الإمام علي، عند خروجهم عليه لعدم استجابته لرأيهم الداعي إلى ضرورة الرجوع عن قبول التحكيم في صفين، ثم استخدموه في وجه السلطة الأموية بعد اغتيالهم للإمام علي، وبعد ذلك ضد كل مخالف لهم في الرأي، فأدى ذلك بهم إلى تكفير الأمة، واعتبار أنفسهم الجماعة المؤمنة الوحيدة التي هي على الحق، وإلى اعتبار دار المسلمين دار كفر ومن أقام بها فهو كافر لا يسعه إلا الخروج منها، واستحلوا بذلك دماء وأموال وأعراض مخالفيهم، وحرموا على أنفسهم مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم ... إلى آخر قائمة أحكام الكفار والمشركين[3].

**ثانياً: حديث الفرقة الناجية:** حيث خُصِّص أو أُوِّل الافتراق المذكور في الحديث بالاختلاف في الرأي والاجتهاد في المسائل الكلامية، وربطوا النجاة بالإصابة أو الخطأ في الاجتهاد في تلك المسائل.

---

(1) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 31.

(2) قارن بـ: حسن حنفي 5 /122.

(3) قارن عن تأثر الطبقة الأولى من علماء الكلام بالخوارج، فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ص 47.

لذلك فقد ادعت كل فرقة أنها هي الفرقة الناجية التي أشار إليها الحديث ومن ثم فإن رأيها واجتهادها هو الحق والصواب، وكل رأي خالفه خطأ وباطل ويُنبَزُ صاحبه بالكفر والضلال[1]. فيضطر الآخر الذي وجهت له مثل هذه التهم لاستخدام نفس السلاح للدفاع عن نفسه وللرد على التهمة بمثلها[2].

2 التحول الذي طرأ على نظام الحكم بعد سنة ( 40 هـ) من نظام الخلافة ذات الطابع الشوروي الذي يسمح بالتعدد والاختلاف، إلى النظام الفردي وانعكس هذا التحول على بنية المجتمع وفكره، فتقلصت في ظله مساحة حرية الرأي تدريجياً حتى تم حَظرها وإلغاؤها تماماً بإغلاق باب الاجتهاد، وقد ترتب على ذلك زيادة حدة الانقسام والصراع بين الفرق وبين السلطة وفيما بينها، فتبادلت الاتهامات فيما بينها وكفّر كل فريق بقية الفرق، وسعى كل منها بكل ما يملك من الوسائل لإثبات صحة رأيه وإبطال حجة خصومه. وكان أكثر هذه الوسائل شيوعاً وإقناعاً النصّ الديني أو ما يُصاغ بإحدى صِيَغِه. وقد رأينا كيف بدأت الأحزاب والفرق المختلفة، فوضعت كل فرقة مجموعة من الأحاديث التي تنتصر بها لنفسها وأخرى لتكفر بها خصومها[3].

---

(1) «إن الخلاف النظري حول الأمور المتعلقة بالعقائد أو الفروع لم يتجاوز الحد النظري أو الفكري في اختلاف وجهات النظر، ولم تظهر الحدة إلاّ في أن يحكم كل واحد على الآخر بالخطأ والابتداع» أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص 18.

(2) قال عبد القاهر البغدادي في عرضه لفضائح «الهشامية» اتباع هشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة: «كان الفوطي مع ضلالاته التي حكينا عنه يرى قتل مخالفيه في السر غيلة، وإن كانوا من أهل ملة الإسلام. وأهل السنة يقولون في الفوطي وأتباعه: إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيها الخمس وليس على قاتل الواحد منهم قودٌ ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله القربة والزلفى والحمد لله على ذلك» الفرق بين الفرق ص 164. وقال أيضاً في حكم مخالفي فرقته: «أما أهل البدع من الجارودية والهشامية والنجارية والجهمية والإمامية ... والقدرية المعتزلة ... والخوارج فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم، واختلف أصحابنا في التوارث منهم.. والصحيح عندنا أن أموالهم فيء ولا توارث بينهم وبين السني». الفرق بين الفرق ص 357 - 358. وقريب منه: أبو المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين ... ص 111.

(3) انظر: الأحاديث التي وضعتها الفرق ضد بعضها البعض في: تنزيه الشريعة المرفوعة ... 1/310؛ الفوائد المجموعة ص 452, 502؛ ابن الجوزي: كتاب الموضوعات مبوبة كالآتي: ذكر القدرية 1/2702 - ذم المرجئة 1/276، ذم المرجئة والقدرية والروافض والخوارج 1/278.

وقد رأت هذه الفرق على اختلاف مشاربها أن أنسب حديث يفي بهذا الغرض هو «حديث الفرقة الناجية» الذي روته السلطة ورفعته كسلاح في وجه خصومها، فروى كل فريق نفس الحديث، مع إدخال بعض التعديل في صياغته بما يفيد الحكم بنجاة الفريق الذي رواه، أو بما يفيد الحكم على مخالفية بالضلال أو بهما معاً. وسنشير إلى ذلك باختصار:

**أولاً**:إن أهل السنة والجماعة في بداية تشكل هذا التيار احتجوا بالحديث بنفس الصيغة التي وردت في رواية معاوية التي تشير إلى أن الفرقة الناجية هي «الجماعة» وبرواية ابن عمرو «ما أنا عليه وأصحابي»، ولكن عندما استكمل هذا التيار نموه وتطوره وأصبح يعرف بـ «أهل السنة والجماعة» انتشرت صياغة أخرى للحديث وذُكرت الفرقة الناجية بهذه التسمية: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقون هلكى، قيل ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل: ما السنة والجماعة؟ قال:«ما أنا عليه وأصحابي»[1].

**ثانياً**: روته الشيعة الإمامية والإسماعيلية بإدخال بعض التعديل على رواية ابن عمرو: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة واحدة منهم ناجية، قيل: من هي يارسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأهل بيتي»[2].

**ثالثاً**: روته الزيدية بالصيغة التالية: «قال رسول الله في خطبة الوداع ... أمة أخي موسى افترقت على إحدى وسبعين فرقة وافترقت أمة أخي عيسى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة، فلما سُمع ذلك منه ﷺ ضاق المسلمون ذرعاً وضجوا بالبكاء فقالوا: يا رسول الله! كيف لنا بعدك بالنجاة ومعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها؟. فقال ﷺ: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[3].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل 1 /13؛ أبو حامد الغزالي (505): إحياء علوم الدين، القاهرة: الحلبي (1967) 3 /286.

(2) علي بن محمد بن الوليد ( - 612 هـ): تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر، بيروت: دار المشرق (د. ت) ص 127.

(3) الإمام أحمد بن سليمان ( 565 هـ): حقائق المعرفة (مخطوط) ص 263 - 264؛ الإمام القاسم بن محمد= =

## أحمد بن علي بن مطير الحكمي (ت 1068 هـ) ورسالته: «إدحاض حديث افتراق الأمة».

قبل أن نُعرِّف بابن مطير ورسالته نتوقف قليلاً لنشير إلى الجدل الدائر حول الحديث، ويمكن تقسيم المشتركين في هذا الجدل إلى قسمين.

**القسم الأول:** الذين قبلوا الحديث واعتقدوا صحته، وهؤلاء يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أصناف:

1 ـ **الذين** أكدوا صحة أسانيده من المحدثين وأهل الجرح والتعديل، وهؤلاء عندما يحكمون على حديث ما بالصحة أو غيرهما، إنما هو اجتهاد منهم، وخاصة في الأحاديث التي لم تصل إلى مرتبة المتواتر، وبحسب الظاهر لهم باعتبار الإسناد أو غيره لا باعتبار نفس الأمر والقطع، فقد يكون الصحيح مثلاً من وجهة نظر المحدث موضوعاً أو ضعيفاً في نفس الأمر، وبالعكس[1]. كما أن لاختلاف مناهجهم في البحث وما يتوفر لدى كل منهم من بيانات عن أحوال الرواة، أثراً في اختلاف نتائجهم.

ومعظم هؤلاء لم تأت أحكامهم نتيجة تعصب أو هوى بل عن قناعة بصواب رأيهم وصحة استنتاجهم بعد تحريهم واجتهادهم في التصحيح أو التعديل أو الجرح أو التجريح ... الخ. وحتى لا نطيل في ذكر المصححين لأسانيد الحديث، نحيل القارىء إلى ما كتبه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة فهو أحدث من صحح الحديث ـ حسب علمي ـ وقد حشد هناك معظم أقوال المصححين للحديث[2].

---

(1) انظر: ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، بيروت: دار ومكتبة الحياة (1984) ص 16؛ ابن الأمير: توضيح الأفكار ... 1 /24, 94 وما بعدها؛ كشف الخفاء 1 /10.

(2) الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 2 (1979) 3 /12 - 23. وإن كان في تصحيحه للحديث لا يخلو من التحمس لنصرة الفرقة الناجية التي يراها «أهل الحديث» التي ينتمي إليها، وقد أفصح عنه في شرح الحديث رقم (270) «لا تزل طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...» 3 /134، لذلك ظهر عليه الانفعال عند نقده للمشككين في صحة الحديث كابن حزم والشوكاني، والكوثري: فاتهم الكوثري =

2 ـ الصنف الثاني من الذين قبلوا الحديث ودافعوا عن صحته: وغالبيتهم من الفقهاء والمتكلمين ومؤرخي الفرق الإسلامية الذين يمكن وصفهم بأنهم من أنصار المَذهب المتحمسين في انتمائهم المذهبي إلى درجة التعصب له، فهذا الحديث يصرح بالتعدد المذهبي، ويحكم بصحة ونجاة واحد منها فقط، وبضلال وهلاك الآخرين ولذلك فدعاة وأنصار المذهبية يدعي كل منهم نجاة فريقه ومذهبة وهلاك الآخرين ويستدلون بهذا الحديث، وقد رأينا كيف دفع التعصب بأسلافهم إلى وضع الحديث لنصرة مذاهبهم، ولهذا لا نستغرب إذا عمد المتأخرون إلى الاحتجاج بمثل هذه الأحاديث المؤيدة لمذهبهم، وغض النظر عن مدى صحتها أو ضعفها، والبعض منهم غالباً ما يصدر منهم مثل هذا الموقف دون تعمد، لأن التحزب للمذاهب أفقدهم القدرة على النقد والتمحيص، إذ من الملاحظ أن الفرد عندما ينتمي إلى أية فرقة أو جماعة (دينية أو سياسية) ويتعصب لها ويمضي فيها شطراً من عُمره فإنه يندمج فيها ـ أو بمصطلح أصحاب السياسة «يتمأسس» فيها ـ حتى يُصاغ نمط حياته وموقعه وعلاقاته ومزاجه الوجداني وعالمه الشخصي في إطارها، فبها يميز ذاته، وبها يميزه الآخرون، ولا ينظر إلى الأشياء إلا من خلالها. فيؤدي ذلك به إلى فقدان ملكة النقد ـ تدريجياً ـ وإلغاء دور العقل وشل قدرته على التفكير الحر السليم، فينتهي به الأمر إلى مرحلة القبول / الرفض المسبق للآراء، فيقبل مسبقاً كل ما يتفق مع وجهة نظر جماعته، ويرفض مسبقاً كل ما يخالفها، لأنه لم يعد قادراً على التفكير فيما يتعصب له بل يقبله على ما هو عليه[1]. ولا يقتصر ـ الرفض والقبول المسبق ـ على الآراء، بل ويمتد إلى الحقائق والأدلة نفسها فإذا صادف منها ما يؤيد وجهة نظر جماعته قبلها واحتجّ بها، وإذا كانت مخالفة لها حاول التشكيك فيها وإيراد الشبهات حولها، أو يعمل على تأويلها لتوافق معتقده[2].

= بالتصنع والمغالطة والتحامل واتباع الهوى (ج 3 ص 12 ,13 ,14 ,17)، واتهم الشوكاني بالتقليد وضمناً بـ «عدم الأمانة العلمية» لعدم رجوعه إلى الأصول ولنسبة بعض أقوال المحدثين لنفسه (3 /13 - 14) كما قال عن ابن حزم أنه «لا يحتج به إذا انفرد عند عدم المخالفة فكيف إذا خالف» 3 /19.

(1) انظر: المقبلي: العلم الشامخ ... ص 182؛ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية (1983) ص 104؛ فؤاد زكريا: التفكير العلمي، الكويت: (سلسلة عالم المعرفة رقم 3 ) ط 3 (1988) ص 104؛ معتز سيد عبدالله: الاتجاهات التعصبية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة رقم (137) ص 7.

(2) «... ولست أقول هذا طبع العوامّ بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فإنهم لم يفارقوا العوام في=

3 ـ **الصنف الثالث**: الذين أكثروا من الاستشهاد بالحديث في تصانيفهم من غير أهل الحديث[1] ـ ومعظمهم لم يصدر موقفهم من مناصرة المذهبية، بل عن تقليد وحسن ظن بمن سبقهم من المحدثين والمتكلمين ومؤرخي الفرق، فلم يعملوا على النظر في تصحيح الحديث واكتفوا بالنقل عن الذين استشهدوا به وهؤلاء قد صاروا كثرة، حتى أن الحاكم في المستدرك برّر صحته بالقول: «إنه حديث كثير في الأصول» ونقلها عنه من تلاه[2].

**القسم الثاني من المشتركين في الجدل**: وهم الذين وقفوا من الحديث موقفاً نقدياً[*]، ويمكن تقسيمهم حسب مواقفهم هذه (التي اطلعت عليها):

1 ـ فمنهم من حكم عليه بالوضع وعدّه من الأحاديث الموضوعة[3].

= أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذاهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم، قالوا: ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا: قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً، وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه ...» أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 107؛ أنظر كذلك، الشوكاني: أدب الطلب، تحقيق ونشر: مركز الدراسات اليمنية، صنعاء(1979) ص (39, 80, 86, 87, 90).

(1) يدخل في هذا الصنف معظم المفسرين، ومؤلفي كتب الوعظ والإرشاد، فقد درج المفسّرون على الاستشهاد بالحديث في تفسير الآيتين ( 105 من سورة آل عمران، 159 من سورة الأنعام).

(2) السخاوي/ المقاصد الحسنة ص 158، كشف الخفاء 1 /150، سلسلة الأحاديث الصحيحة 3 /18.

(*) لفت نظري في الحوار الذي دار بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري على صفحات مجلة «اليوم السابع» خلال عام 1989 م بعنوان: حوار المشرق والمغرب. قول الجابري: «إنه لم يعرف أحداً من المشارقة قد تعرض للتشكيك في حديث الفرقة الناجية ما عدا ابن حزم ومن تبعه من المغاربة» واستدل بذلك على عقلانية المغاربة، انظر: حوار المشرق والمغرب الصادر عن: دار توبقال بالدار البيضاء (1990) ص 31.
أقول هذا مع أنّ ابن حزم الذي شكك في صحة إسناد حديث الفرقة الناجية استدل على بطلان القياس بحديث نعيم بن حماد وهو «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم ...» انظر: كتابه: الاحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة: مكتبة عاطف (1978) 2 /1374. ويعد هذا الحديث أحد فصائل حديث الفرقة الناجية كما بيناه ـ وقد أجمع نقاد الحديث مشارقة ومغاربة على وضعه ومع ذلك استشهد به ابن حزم وغض النظر عن مثل هذا النقد للحديث. ويمكن القول: إن عقلانية المشارقة والغاربة أيضاً تتوارى إذا خالطها التقليد أو التحمس لنصرة مذهب من المذاهب ـ كما أسلفنا ـ وابن حزم عرف بتقليد مذهب داود والتحمس لنصرته ... سبق للكوثري في مقدمة: التبصير أن نبه لذلك؛ راجع: التبصير ص 4.

(3) الشوكاني: الفوائد المجموعة من الأحاديث الموضوعة ص 502 ولم يعلل ذلك.

2 ـ ومنهم من شكك في صحة إسناده، فرأى «أنه لم يصح من طريق الإسناد أصلاً»[1] وإنه «ما من إسناد رُوي به الحديث إلاّ وفيه ضعف»[2].

3 ـ ومنهم من اعتبره من أحاديث الآحاد التي لا يصح الاحتجاج بها في العقائد[3].

4 ـ وهناك من شكك في الزيادة الواردة في متن الحديث «... كلها ضالة أو هالكة / في النار، إلاّ واحدة وهي ... الخ» وهي التي تمثل أساساً محور الجدل في الحديث[4].

5 ـ ومنهم من قبل الحديث لاعتقادهم بصحة إسناده، ولكنهم حاولوا تأويله بما لا يتعارض مع النصوص القطعية المعارضة له، وأولوه من عدة نواح:

**الأولى:** من ناحية عدد الفرق، باعتبار أن العدد «سبعين»، الوارد بالحديث يستعمل في اللغة العربية، على سبيل المجاز، للتكثير والمبالغة، وورد في نصوص القرآن والحديث على هذا النحو، كما في قوله تعالى: ﴿ في سلسلةٍ ذرعها سبعون

---

(1) هذا رأي ابن حزم انظر: الفصل في الملل والنحل، بغداد: مكتبة المثنّى (د. ت) 3 /248.

(2) لكي لا نطيل في تخريج روايات الحديث، نحيل من أراد تقصيها إلى مصدرين: الأول، الهيثمي (807): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1 /156, 189, 6 /226, 7 /258 - 261)؛ والثاني: محمد زاهد الكوثري، في مقدمة تحقيقه للتبصير في الدين للإسفراييني ص 3 - 6. ومن المعاصرين الذين ذهبوا إلى القول بضعف الحديث: عبد الحليم محمود في تحقيق. المنقذ من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط 7 (1974) ص 108، محمد محيي الدين عبد الحميد في تحقيقه للفرق بين الفرق للبغدادي ص 7 - 8 (هامش)؛ طه عبد الرؤوف سعد في مقدمة تحقيق: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص 13 - 14.

(3) ابن حزم (المصدر السابق ذكره)؛ أيضاً ابن مطهر (سنذكره بعد قليل).

(4) ذهب إلى ذلك محمد بن إبراهيم الوزير ( 840 هـ)، والشوكاني، قال ابن الوزير عن هذه الزيادة: «بأنها فاسدة غير صحيحة القاعدة، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة» واعتبرها معارضةً للنصوص الصحيحة الواردة في فضائل الأمة. انظر: العواصم والقواصم في الذّبّ عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عمّان: دار البشير (1985) 1 /186، أيضاً: الشوكاني: فتح القدير ..، بيروت دار إحياء التراث (د. ت) 2 /59.
ويمكن كذلك أن نضع الإمام أحمد بن يحيى المرتضى ضمن المشككين في صحة الحديث. قال في الملل والنحل بعد عرض الفرق الكلامية وتعدادها إلى ثلاث وسبعين: «تصديقاً للخبر، وإن كان لنا عليه نظر». انظر: البحر الزخار1 /51، ولا أعلم إن كان قد أفصح عن وجهة نظره تلك في أحد كتبه أم لا.

ذراعا ...﴾[1]. وغيرها من الآيات والأحاديث التي ورد بها الرقم «70»[2].

**الثانية:** من ناحية المراد بافتراق الأمة «أمة محمد» هل المراد أمة الدعوة أم أمة الإجابة؟ فالذين تأولوه جعلوا المقصود بها أمة الدعوة لا أمة الإجابة وبالتالي لا ينطبق الحديث من حيث ذكر الافتراق على المسلمين، لأن الافتراق الواقع في الأمم السابقة لا يزال قائماً باعتبارهم من أمة الدعوة، وتكون أمة الإجابة «المسلمون» هي الناجية[3].

**الثالثة:** من ناحية تحديد وتسمية الفرقة الناجية والفرق الهالكة؛ باعتبار الأمة المقصودة في الحديث هي أمة الإجابة.

فبالنسبة لتعيين الفرقة الناجية: هل تنطبق صفات الفرقة الناجية الواردة في خاتمة الحديث (الجماعة، السواد الأعظم، ما أنا عليه وأصحابي ... الخ) على فرقة بعينها من الفرق الإسلامية الموجوده، بحسب معيار المتكلمين ومؤرخي الفرق الذين يقيمون به الفرق ويحكمون عليها به بالنجاة أو الهلاك .وهو مدى الابتداع أو الخطأ في الاجتهاد في المسائل الأصولية؟

ـ ذهب الإمام يحيى بن حمزة (ت 749 هـ) إلى أن النجاة أمر غيبي لا يعلمها إلاّ الله وأن الفرقة الناجية لا تعلم إلاّ بدليل قاطع، ولا يرى أن الخطأ في الاجتهاد في المسائل الأصولية مُوجبٌ للهلاك أو للتفسيق أو التكفير فالحكم بهما لا يكون الا بدلالة قاطعة في جميع المسائل فإذا لم يحصل ذلك فالوقف أحوط للدين وأبقى لجانب العدالة ويرى أن الناجي هو المقر بالصانع والنبوة والمعاد ومن قال بخلاف ذلك فهو بخلاف ذلك فهو الهالك لا محالة فهذا هو مراد الرسول «ص» بقوله (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة.... الخ)[4].

---

(1) الحاقة / 32.

(2) انظر: سقاف علي الكاف: حقيقة الفرقة الناجية، القاهرة: مكتبة المطيعي (1988) ص 35، التبصير في الدين ص 3 - 4 (مقدمة المحقق)، الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 117.

(3) سقاف على الكاف: حقيقة الفرقة الناجية ص 43، الكوثري: مقدمة (التبصير) ص 3.

(4) انظر: الجواب الرائق في تنزيه الخالق ... ص 338 - 39، مشكاة الأنوار للسالكين الأبرار ص 61 كلاهما للإمام=

**رابعاً**: المعتزلة روته بالصيغة التالية: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»[1].

**خامساً**:عندما تبلورت مدرستا أهل الأثر، وأهل الرأي وتبادل الفريقان الاتهامات وُضع الحديث التالي ضد أهل الرأي: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال»[2].

**سادساً**:بعد نشوب الصراع مع المانوية (= الزنادقة) يبدو أن الفرق الأخرى استشعرت خطرهم الماحق على الدين ككل، وهانت لديهم اختلافاتهم فيما بينهم، فزادوا في نص حديث الفرقة الناجية الذي ينص على نجاة جميع الفرق التي ستنقسم إليها الأمة ما عدا واحدة، فأصبح الحديث «تفترق أمتي على بضع وسبعين [ وفي رواية: نيف وسبعين] فرقة كلها في الجنة إلاَّ واحدة وهي الزنادقة» وفي رواية أخرى زيادة «... وهم القدرية»[3].

**سابعاً**: واستخدم الحديث ضد الشيعة: نقل الهندي ( 975 هـ) عن ابن عاصم في السنة، عن علي قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على ثنتين وسبعين فرقة، وأنتم على ثلاث وسبعين فرقة، وإن من أَضلّها وأخبثها من يتشيع أو الشيعة»[4] ويبدو أن واضع الحديث لم يتجرأ بنسبة الحديث إلى الرسول ﷺ واكتفى بنسبته لعلي بن أبي طالب.

---

= الاعتصام بحبل الله المتين 1 /136.

(1) القاضي عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال ... تحقيق فؤاد سيد ص 166؛ المنية والأمل، تحقيق: عصام الدين محمد علي، ص 9؛ أحمد بن يحيى المرتضى: الملل والنحل، نشر ضمن البحر الزخار 1 /32.

(2) انظر نص الحديث في: ابن عبد البر القرطبي ( 463 هـ): جامع بيان العلم وفضله، بيروت: دار الكتب العلمية (1978) 2 /76، 134؛ كنز العمال الجزء الأول، الأحاديث رقم (1052, 1056, 1058)، وفي نقد الرواية: الشاطبي: الاعتصام 2 /190، ونقل الإدلبي: عن ابن العربي في عارضة الأحوذي قوله: «وكان عندنا في الأندلس رجل يقال له قاسم بن أصبغ، رحل وروى الحديث وعاد فأسند وقال إنه لا قياس ولا نظر فقال هذا الحديث» الإدلبي: منهج نقد المتن عند علماء الحديث ص 154 (هامش) وأيضاً ص 81.

(3) انظر الحديث: العجلوني: كشف الخفاء 1 /150، وممن ذكره في الموضوعات: السيوطي: اللآلىء 267، الشوكاني : الفوائد المجموعة ص 502.

(4) كنز العمال (1641) 1 /377.

ـ وذهب المقبلي (ت 1108 هـ) إلى أن تعيين الفرق وتعدادها فرقة فرقة وأنها هي التي أرادها الرسول (ص) مما لا سبيل إليه ألبتة وإن الذين تكلموا فيها إنما فعلوا ذلك تخبطاً، وأنه لا توجد فرقة من الفرق المعروفة خالية من البدع، وإن اختلفت شناعة البدع بين فرقة وفرقة، ولذلك حصر النظر في تأويل الأحاديث في: «من الباقي على ما كان عليه النبي(ﷺ) وأصحابه»، والتمييز بين من بقي على ما كان عليه النبي ﷺ المحتمل نجاتهم في عصر المؤلف (النصف الثاني من القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر الهجري) وغيرهم فقسّم الناس إلى قسمين: عامة، وخاصة، فالعامة (الفلاحون، العمال، التجار ...الخ) فهؤلاء لا يمكن نسبتهم إلى أي فرقة من الفرق وإنما يسمون بما دخلوا فيه وعقلوه وهو الإسلام[1]. أما الخاصة (المثقفين) فيقسمهم إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ مخترعي ومؤسسي البدع ومن شايعهم، والذي عملوا علي ليّ أعناق النصوص الصريحة من الكتاب والسنة لتقوية هذه البدع.

2 ـ الذين تابعوهم (من الأجيال اللاحقة) وعملوا على تأييد بدعهم سواء بالتأليف أو التدريس.

3 ـ المتعلمين الذين لم يصلوا إلى مرحلة التحقيق والتأليف لنصرة هذه البدع، ولكنهم حفظوها وتعصبوا لها (وهم أكثر عدداً من الفئتين السابقتين).

4 ـ وهم الذين أقبلوا على الكتاب والسنة وساروا بسيرهما وسكتوا عما سكتا عنه ... الخ. فهذه الفئة مضافاً إليها العامة هم الفرقة الناجية وما شاء ربك من الأقسام الثلاثة. أما الأقسام الثلاثة من الخاصة فإنه يرى الحكم عليهم بالابتداع فقط، أما معرفة أيها يصير إحدى الثلاث والسبعين فرقة فذلك لا يكون إلاّ لله، كما يرى

= يحيى بن حمزة في مجموعة رسائله (مخطوط) تاريخ نسخه ( 995 هـ). وقريب من رأي يحيى بن حمزة: ابن تيمية، فهو وإن كان يرى أن الفرقة الناجية هي «أهل السنة والحديث» إلاّ أنه يرى أن تعيين الفرق الهالكة، لا بد له من دليل، لأن الذين جزموا بتعيين هذه الفرق إنما فعلوا ذلك بحكم الظن والهوى. راجع: ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، بيروت: مطابع دار العربية (د. ت) 3 /346.

(1) يستثني من العامة، عامة الصوفية.

إن هؤلاء المبتدعة لا يبلغون جزءًا من الألف من المسلمين[1].

أما الشاطبي (790 هـ)[2] فقد توسع في الكتابة عن الحديث، وامتازت كتاباته عن غيره بالأصالة والعمق حول مختلف جوانب الحديث، وخاصة ما يتعلق منها بتحليل ونقد المفاهيم السائدة حول مدلول الحديث، وما ترتب على هذه المفاهيم من نتائج سلبية ويمكننا الإشارة ـ باختصار ـ إلى أهم مسألتين تطرق لهما:

**الأولى**مسألة تخصيص المتكلمين للافتراق الوارد بالحديث بالافتراق في الدين «الابتداع» وتخصيص الافتراق في الدين بالاختلاف في الرأي والاجتهاد في المسائل الأصولية (الكلامية) وجعلوا الخطأ في الاجتهاد في هذه المسائل موجباً للهلاك ... الخ.

فيرى: أن التفرق المشار إليه في الحديث لا يعني الاختلاف في الرأي والاجتهاد، وإلاَّ كان ذلك شاملاً للاختلاف في المسائل الاجتهادية «الفقهية» وذلك باطل بالإجماع ولكن المراد به ما كان ضد الائتلاف والتعاضد والتناصر، وهو التنافر والشعور بالعداوة والبغضاء.

والتفرق الناتج عن العداوة والبغضاء، لا تقتصر أسبابه على الأمور الدينية (البدع) دون غيرها، فقد يقع التفرق بين «أهل الإسلام» إما بسبب أمر ديني (بدعة) وإما بسبب أمر دنيوي (غير بدعة) سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي[3].. إلخ ومثَّل لذلك بالنزاع بين أهل قريتين بسبب تعدٍ في مال أو دم حتى تقع العداوة بينهم فيصيروا حزبين. كما أن «البدع» لا تختص بالعقائد دون غيرها، بل تشمل كذلك المسائل الشرعية وإشارة الحديث تدل على العموم. فالتخصيص تحكم إذ ليس في هذا

(1) صالح مهدي المقبلي: العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، ص 331 - 337.

(2) بحث الشاطبي «حديث الفرقة الناجية» في كتابيه «الاعتصام» و «الموافقات»، وأفرد له الباب التاسع من كتاب الاعتصام وفصَّل البحث فيه في (26 مسألة). انظر: الاعتصام (نشرته دار المعرفة: بيروت، في جزئين فقط) 2 /189 - 290؛ الموافقات في أصول الأحكام، نشره وعلق عليه: محمد حسنين مخلوف، بيروت: دار الفكر (د. ت) 4 / 10 - 19.

(3) قارن بـ: ابن تيمية/ اقتضاء الصراط المستقيم ....، تحقيق: محمد حامد الثقفي، بيروت: دار الكتب العلمية (1987) ص 33؛ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، طبعة مصر، ط 4 (1959) 7 /217.

الحديث ولا في غيره من نصوص الكتاب والسنة ما يدل على هذا التخصيص.

**المسألة الثانية:**

تعيين المتكلمين للفرق الهالكة، التي يرون أنها المقصودة بالحديث، أو أن الحديث شامل لها. ويرى أنه لا يوجد على ذلك دليل عقلي أو شرعي، فالرسول ﷺ لم يصرح بتعيين هذه الفرق ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس. كما أن العقل لا يقتضي ذلك. وأن التعيين الذي قام به المتقدمون، إنما كان بحسب الاجتهاد والظن، فلا دليل ولا قطع فيه. ولذلك:

1- إن الشريعة قد فهمنا منها أنها تشير إلى أوصافهم من غير تصريح ليحذر منهم، ويبقى أمر تعيين الداخلين تحت مقتضى الحديث مُرْجَى، وإنما ورد التعيين في النادر. كما ورد من الرسول ﷺ في الخوارج.

2 ـ لأن عدم التعيين هو الذين ينبغي أن يُلتزم ليكون ستراً على الأمة فقد سُترت قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا، والله أمرنا بالستر على المؤمنين.

3 ـ لأن التعريف بهم على التعيين يُورث العداوة والفرقة وترك الألفة التي أمرنا بها ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ..﴾. فلزم من ذلك أن يكون التعيين منهياً عنه.

أما ابن مُطير فهو الشيخ/ أحمد بن علي بن مطير الحكمي العامري (ت 1068هـ، وقيل سنة 1075 هـ) من علماء اليمن في القرن الحادي عشر له عدة مؤلفات في الفلك والرياضيات واللغة، والفقه وأصوله، ويبدو، من خلال رسالته هذه ومن عناوين بعض مؤلفاته، أنه لم يكن يحفل كثيراً بالتمسك بالانتماء المذهبي، بل يميل إلى التسامح[1] قال عنه زبارة في ترجمته ... إنه شافعي المذهب ولكنه في مسألة

---

(1) يلاحظ أن الذين تعرضوا لحديث الفرقة الناجية بالتشكيك أو النقد، وكذلك الذين تأولوه بشكل يخالف التأويل السائد يشاركون ابن مطير في التسامح مع الرأي الآخر، فهم إما من المجتهدين المستقلين غير المنتمين إلى المذاهب أو من العلماء القلائل، المتسمين بالموضوعية والإنصاف من أتباع المذاهب.

الإمامة على مذهب الزيدية، كما أنه ترك، مؤلفين في فقه الزيدية وأصولها هما: «نظم كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار» و «شرح غاية السول في علم الأصول»[1].

وتقع رسالته «إدحاض حديث افتراق الأمة» في خمس ورقات[2].

وتتكون هذه الرسالة من مقدمة وموضوع وخاتمة، ويتضمن الموضوع خمسة مواقف ضمَّنها خلاصة رأيه في عدم صحة «حديث الفرقة الناجية».

أشار في المقدمة إلى أن هذه الرسالة هي بمثابة إجابة للتساؤلات التي وجهت إليه مراراً عن «حديث افتراق الأمة»، (... إني سُئلت مراراً وأجبت عن الأثر عن معاوية، قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً ... الخ الحديث). وقد سمى هذا الحديث «أثراً» ولم يسمه «خبراً» فالأثر في اصطلاح المحدثين «الموقوف» وهو مالم يُرفع إلى الرسول ﷺ. و«الخبر» ما اتصل سنده[3]. ثم انتقل ابن مُطير من ذلك إلى تفصيل إجابته على هذه التساؤلات:

---

(1) انظر ترجمة ابن مطير في: زيادة/ ملحق البدر الطالع للشوكاني 2 /41؛ (المحقق)؛ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر/ للمحبي، بيروت: دار صادر (د. ت) 1 /252 - (وفيه وفاته 1075 هـ)؛ الأعلام / للزركلي، بيروت: دار العلم للملايين ط 7 (1986) 1 /181؛ مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن / للحبشي صنعاء: مركز الدراسات والبحوث، (د. ت) ص 163، 220 تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن / شرف الدين، القاهرة (1968) ص 241.

(2) إعتمدت على نسخة مصورة عن المخطوطة الأصلية صورها الدكتور؛ رضوان السهد، من مكتبة السيد محمد المنصور (الخاصة) وتضم هذه المخطوطة الأصلية مجموعة رسائل هذه إحداها (الورقات من 120 - 125) ويرجع تاريخ نسخها إلى عام ( 1066 هـ) في حياة المؤلف، وفي خاتمتها «... هذا ما قرره ... ابن مطير من الإشكال على حديث افتراق الأمة». وقد ردَّ عليه معاصره السيد محمد بن الحسن بن القاسم (ت 1079) برسالة عنوانها «الجواب الكاشف للغمة عن وجوه حديث افتراق الأمة» وتقع ضمن المخطوطة نفسها (الورقات من 125 - 139).

(3) انظر: كشف الغمة ( ق 127 ب)، ومن المحدثين من يميز بينهما على أن «الخبر» ما كان عن النبي ﷺ و «الأثر» ما كان عن الصحابي. انظر: ابن الأمير: توضيح الأفكار 1 /261، مقدمة ابن الصلاح، دمشق: دار الحكمة (1972) ص 22، الباعث الحثيث لابن كثير ( 774 هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية (1983) ص 43.

## الموقف الأول:

وقد خصصه لتوضيح مبرراته ومؤهلاته للخوض في أمر كهذا فذكر أنه ليس شخصاً عادياً بل هو من المتخصصين في علم الحديث هو وأسرته ورواياتهم مقبولة ومتداولة بين علماء الإسلام ومنهم الأئمة الزيدية[1] (قد روينا بسندنا الصحيح المشهور المتداول بين علماء الإسلام ...)[2].

## الموقف الثاني:

عرفنا ـ ضمناً ـ من طريقة عرضه في الموقف الأول اعترافه بصحة إسناد روايتي معاوية وابن عمرو لهذا الحديث، ولذلك فهو في هذا الموقف لا يحاول التشكيك في صحة إسنادهما، فقد وجه نقده للقواعد نفسها التي يحتج بها الذين قبلوا هذا الحديث، وأبرزها: أنه صحيح الإسناد، وأنه متلقى بالقبول[3]، فيقول: «لا يلزم من صحة السند صحة المتن[4]، فإنا نروي بالسند الصحيح المتواتر كلام الكفار وكلمات كفرهم ونحو ذلك .. وتلقي الناس له بالقبول لا يفيده شيئاً[5]، فالتلقي والسند خارجان عن حقيقة الخبر لا يرفعانه عن رتبته، وغاية التلقي اعتقاد صحته والاعتقاد قد لا يكون مطابقاً فلا يعتد به. وتلقي الناس بالقبول للقِصص والقَصص وللأُمثال السائرة ينقض ما ذكروه، وإنما يعتد بما نقله الحافظ نقلاً عدولاً عن عدول يُتقبلُون ويعرفون وتُعرف أحوالهم معرفةً دقيقة والتلقي وجدان وحسن ظن للموافقه لغرض فإنه ثابت[5]. ولا يشك عاقل أن التلقي بالقبول رغبة المتلقي أي اختياره وهو خارج.

---

(1) أنظر ألفاظه المستخدمة في رسالته هذه، كأن المقصود بهذا النقد هم الزيدية الذين يدعون كغيرهم من الفرق أنهم الفرقة الناجية.

(2) إدحاض حديث الفرقة الناجية/ لابن مطير (ق 120 ب - 121). وسنشير اليها في الهامش اختصاراً بـ «رسالة».

(3) ترد هذه الحجة في بعض كتب الزيدية لتبرير الحديث، أنظر: الأمام أحمد بن سليمان (ت، 566 هـ): حقائق المعرفة (مخطوط) ص 263 - 64 يقول: «كل فرقة من فرق الإسلام تتلقاه بالقبول وتزعم أنها الناجية»، أحمد بن محمد بن لقمان (ت 1039 هـ) كشف الالباس عن حقائق الأساس لعقائد الأكياس (مخطوط) ص 531، الامام احمد بن يحيى المرتضى (ت 480 هـ): البحر الزخار (سبقت الاشارة اليه) 1 / 38.

(4) أنظر: عن طبيعة العلاقة بينهما في ابن كثير: الباعث الحثيث ص 41، مقدمة ابن الصلاح، ص 8، توضيح الأفكار ، 194 - 195 234/1، صلاح الدين الادلبي: منهج نقد المتن عند علماء الحديث ص 354.

(5) انظر: ابن الأمير: توضيح الأفكار، 1 / 94.

وأما السند فطريق إلى حق أو باطل فإن أفضى إلى حق فالحق هو حق في نفسه.»[1].

**الموقف الثالث:**

وقد خصَّصه لنقد الحديث نفسه وأثار فيه عدة إشكالات:

- إن هذا «الأثر» أحادي لا يصح أن تُبنى عليه قاعدة إجماعاً فلا يجوز اعتقاد صدقه مع ما سنذكره من المعارضة[2]

- إنه لم يروه إلا معاوية في خلافته منفرداً به[3]، وكذا ابن عمر ولم يخرجه أحد غير من ذكرنا وأنه لا شاهد له بل عليه ... فلم يتابع معاوية ولا أبا داود عليه أحدٌ وفتّش»[4].

وينبّه في خاتمة الموقف الثالث، إلى أن هذا الحديث تترتب عليه نتائج بالغة الخطورة «ثم إنه يقتضي تفسيق أكثر الأمة، ولا يجوز التقليد فيه»[5]؛ لأن الأدلة

(1) قارن بـ العلم الشامخ .../ للمقبلي ص 245 - 249، أيضاً: كتاب الأرواح النوافخ ص 153؛ ابن الأمير: توضيح الأفكار 1 /47 (المقدمة)، 2 /276؛ أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 88، 107.

(2) «الرسالة» ق 121.

(3) سيأتي ذكرها في الموقف الخامس.

(4) قال محمد بن الحسن في الرد عليه «.. هل معاوية عدل عنده فروايته مقبولة أو هو غير عدل فروايته مردودة ولا أثر لكونه في خلافته أو قبلها» انظر «الجواب الكاشف للغمة ...» ق 129 أ، ولكن ابن مطير قصد من وراء ذلك، أن رواية معاوية للحديث في خلافته، تُعتبر مسقطة لها حسب قواعد المحدثين في عدم قبول رواية (الدعاة والغلاة) خاصة إذا كانت مؤيدة أو مقوية لبدعهم وأهوائهم. وقد ركز أنصار معاوية على تسمية أنفسهم بـ «الجماعة» وتسمية العام الذي بويع فيه معاوية «عام الجماعة» وهذا الحديث الذي رواه معاوية، يجعل من «الجماعة/ أنصار معاوية» هي الفرقة الناجية، ومن هنا يتطرق الشك في استخدام هذا الحديث من قبل معاوية لخدمة أغراضه السياسية. أما إذا كانت روايته للحديث قبل خلافته فذلك ينفي أي شك حول روايته. ويتضح من سياق رواية «أبو عامر الهوزني» راوي الحديث عن معاوية، أنه رواه فعلاً بعد خلافته، قال أبو عامر: حججنا مع معاوية بن أبي سفيان، فلما قدمنا مكة أخبر بقاص يقص على أهل مكة مولى لبني فروخ، فأرسل إليه معاوية، فقال: أمرت بهذه القصص؟ قال: لا. قال: فما حملك على أن تقص بغير إذن!؟ قال: ننشيء علماً علمناه الله عز وجل، فقال معاوية: لو كنت تقدمت إليك لقطعت منك طائفة، ثم قام حين صلى الظهر بمكة فقال: قال النبي ﷺ إن أهل الكتاب ...الخ. انظر: المستدرك 1 /128، وحج معاوية بعد خلافته كان عام 44 هـ، انظر: الطبري: تاريخ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم 5 /215؛ ابن الأثير: الكامل 3 /221.

(5) «الرسالة» ق 121 ب، لا أظن أن المؤلف جهل الروايات الأخرى للحديث والتي تعتبر شواهد على رواية =

المستعملة في التكفير والتفسيق، لا تكون إلاّ قاطعة، لأن الإسلام مقطوع به فلا يجوز إبطاله بدليل مظنون كهذا الحديث، فهو وإن سلمنا بصحته لا يفيد إلاّ الظن[1].

## الموقف الرابع:

أثار ابن مطير في هذا الموقف عدة إشكالات، بعضها متعلق بحديث الفرقة الناجية نفسه لما يشوبه من الغموض والإجمال، وبعضها متعلق بنقد الآثار المترتبة على قبول الحديث[2]. فبالنسبة لما يكتنف هذاالحديث من الاجمال والغموض سواء أكان من ناحية عدم بيان أسباب ودواعي الانقسام، أم من ناحية إغفاله ذكر موجبات هلاك الفرق الهالكة أو نجاة الفرقة الناجية، يرى أن هذا يتصادم مع جوهر الشريعة ومقاصدها: «والحديث كما ترى فيه إهمال وإبهام ولا يجوز ذلك في الدين قطعاً فالدين يقين قارّ المحل مبين بالوصف، وقد بين ما يحصل به الإيمان وهو كفر يقين، والمنافقون لا من هؤلاء ولا من هؤلاء ... وهذا الأثر لم يميز هؤلاء ولا هؤلاء[3] بصفة ولا شخص ...»[4]. ثم يشير أيضاً إلى امتداد الإجمال إلى خاتمة الحديث التي عينت الفرقة الناجية أو أشارت إلى صفتها فيقول: «وقوله: وهي الجماعة لا تبيّنُ الإجمال»[5]. ويستند في ذلك إلى قواعد الأصوليين في المجمل والمبين[6]. و«الجماعة» لها خمس معانٍ، أوردها الشاطبي، نقلاً عن الطبري وهي:

---

= معاوية، والواردة بعدة طرق، وأعتقد أنه اعتبرها ضعيفة مما جعله يستبعد الاحتجاج بها كشواهد. أنظر: محمد بن الحسن، في الرد عليه، ق 129.

(1) راجع: محمد بن إبراهيم الوزير (840): إيثار الحق على الخلق، في رد الخلافات إلى المذهب الحق ..، بيروت: دار الكتب العلمية (د. ت) ص 419، 443؛ الإمام الهادي عز الدين بن الحسن ( 900 هـ): المعراج في شرح المنهاج (مخطوط ـ مصور ـ عن مخطوطة الجامع الكبير بصنعاء برقم 147 أصول الدين / علم الكلام) 2/402.

(2) مما تجدر ملاحظته والإشارة إليه أن ابن مطير يلتقي في كثير مما طرحته في هذا الموقف ـ فقط ـ مع آراء الشاطبي ( 790 هـ) في كتابيه «الاعتصام» و «الموافقات»، ولا نستطيع الجزم بما إذا كانت مثل هذاالكتب قد وصلت إليه أم لا.

(3) أي لم يميز بين الفرق الهالكة وبين الناجية.

(4) ابن مطير «الرسالة» ق 122 أ، قارن بالشاطبي: الموافقات 4 /103 - 104 والاعتصام، 2/198، 287.

(5) من نفس المصدر والصفحة.

(6) أقرب تعريف لهما: المبين: هو اللفظ الذي يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، والمجمل: هو الذي يتردد بين=

1 ـ السواد الأعظم.

2 ـ الصحابة على الخصوص دون من بعدهم.

3 ـ أهل العلم والفقه والحديث من الأئمة المجتهدين.

4 ـ جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر وجب على غيرهم من أهل المِلَلِ اتباعهم.

5 ـ جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير؛ وهذا رأي الطبري[1].

ويستكمل ـ ابن مطير ـ الحديث عن الرواية الأخرى التي عينت الفرقة الناجية: «وقوله هو من كان على ما أنا عليه وأصحابي يمنع التفرق، بل يقر بضرورة المشاهدة أن الأمة على اختلاف المذاهب ترجع إلى الكتاب والسنة وإلى إجماعها فأين التفرق؟!»[2].

ثم ينتقل المؤلف إلى نقد المعايير التي استند إليها الكلاميون في تقسيمهم للفرق على ضوئها[3]، ومن ثم يحكم كل منهم لنفسه بالنجاة وعلى مخالفيه بالهلاك، وما صاحب هذا التقسيم من تعسف سواء عند ذكر مسائل الخلاف بين الفرقة (التي تُدعى نجاتها) وبين غيرها، واختلاق فرق يسمونها ويبرئون أنفسهم مما وصموه بها،

= معنيين فصاعداً من غير ترجيح؛ الغزالي: المستصفى، طبعة بولاق ( 1322 هـ) 1 /345.

(1) الشاطبي: الاعتصام 2 /268 - 265، والمعنى الأخير للإجماع ذو طابع سياسي وهو الذي يتبادر إلى الذهن من رواية معاوية، وفيه يكمن الشك في صحة الرواية. وقد ورد تفسير «الجماعة» بهذا المعنى في زيادة على إحدى روايات «حديث الفرقة الناجية» عن أنس بن مالك، التي ذكرت أن الفرقة الناجية هي «الجماعة» وقد أوردها الهيثمي (ـ 807 هـ) في مجمع الزوائد وهي: «... قال يزيد الرقاشي (راوي الحديث عن أنس): قلت لأنس: يا أبا حمزة فأين الجماعة؟ قال: مع أمرائكم مع أمرائكم» انظر: مجمع الزوائد 6 /26.

(2) ذهب إلى مثل هذا الرأي الشيخ: محمد عبده، في حاشيته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، فهو يشك في انطباق أو تخصيص الفرقة الناجية وتعيينها في فرقة بعينها: «وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلاّ ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة وإجماع وما يشبه ذلك»؛ انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، 222/8.

(3) على سبيل المثال، انظر القانون الذي يبني عليه الشهرستاني تعداد الفرق، الشهرستاني: الملل والنحل، 1 /14.

أو من ناحية التعسف في تقسيم الفرق الكبرى (المخالفة للفرقة الناجية) إلى فرق صغرى ليستكملوا بها العدد «73» ولكن الفرقة الناجية واحدة لا قسمة فيها ولا تعدد مع أنّ بها ـ حسب هذا المعيار ـ عشرات الفرق المتباينة[1].

يقول ابن مطير «واختلاف المذاهب ليس بتفرق[2]. ولا كلّ مذهب ملّة، وقد اختلف الصحابة في الفروع التي يجوز فيها الاجتهاد والتقليد[3]، وأنه لا شيء في المذاهب إلاّ وأصله السنة فكل [الأمة] جماعة وسنة رسول الله ﷺ ولو كان التفرق في المذاهب بحسب الاجتهاد والفهم من النص والقريحة ... لاقتضى أن يكون كل مذهب ملّة، ولكان القاسمية والناصرية[4] ملتين لا بد أنهما في الجنة، ولكان شيخ شيوخنا الإمام زيد بن علي [ـ 122 هـ] صاحب المذهب ملة أو فرقة وقِسْ، ولكان المجتهد الواحد كالمؤيد الهاروني[5]، مللاً كثيرة وفرقاً متعددة بحسب أقواله في المسألة الواحدة»[6]. واختتم المؤلف نقده للمتكلمين والمتمذهبين بالتأكيد على أمرين:

**الأول:** إن معرفة من في الجنة ومن في النار خارج عن اختصاصنا وعن نطاق معرفتنا... «وآعلم أنه لا يلزمنا أن نعلم من في الجنة ومن في النار ولا سبيل إلى الاطّلاع إلاّ قوله تعالى: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله ... الخ الآية﴾ [التوبة/ 106 ]، ولم يتم للرسول ﷺ لقوله تعالى: ﴿وما أدري ما يُفعل بي ولا بكم﴾ [الأحقاف/ 46 ]، وخبر «ولا أنا إلاّ أن يتغمدني الله برحمته»[7].

(1) الشاطبي: الاعتصام 2 / 223، المقبلي: العلم الشامخ، ص 242ـ حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، 5 / 335.
(2) قارن: الاعتصام 2 / 191 - 198، وقد ذكرنا سابقاً رأي الشاطبي في هذا الموضوع.
(3) قارن بالموافقات 4 /105.
(4) هما من فرق الزيدية، فالقاسمية نسبة للإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (ـ 246هـ)؛ والناصرية نسبةً للناصر الأطروش (ـ 304 هـ) .
(5) هو المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني(ـ 411 هـ) مؤلف «التجريد» وشرحه.
(6) ابن مطير: الرسالة، ق 122.
(7) المصدر السابق، وقارن بـ: المقبلي: العلم الشامخ، ص 332 ؛ الشاطبي: الموافقات 4 /101 ؛ الإمام يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار للسالكين الأبرار (سبقت الإشارة إليه) مخطوط، ص 61 ؛ ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، 3 /345.

**الأمر الثاني:** «أما دعوى أهل المذهب (يقصد الزيدية ولكنها تنطبق على كل من يدعي ذلك) إنها الفرقة الناجية[*]، فلا يصح ولم يبين معاوية الذي هذا كلامه ذلك، قوله تعالى: ﴿**فلا تزكوا أنفسكم ...**﴾ [ 43 النجم]، وقال: ﴿**ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم ...**﴾ [ 46 /النساء].

**الموقف الخامس:** المعارضة المسقطة لمضمون هذا «الأثر»:

استند المؤلف - في نقد الحديث - على القواعد التي اعتمدها المحدثون والأصوليون، في نقد المتن عن تعارض الأدلة أَوْ رَدّ الروايات المنكرة، أو تلك التي يميزون بها الحديث الموضوع من غيره، وتتفق هذه القواعد، في رد روايات الآحاد، إذا خالفت حكم العقل والحس، أو حكم القرآن الثابت المحكم، أو السنة المعلومة، أو الإجماع، أو كانت منافية لأي دليل مقطوع به، أو قاعدة عامة مأخوذة من الكتاب والسنة[1] ... الخ. وقبل أن نعرض للأدلة التي أوردها المؤلف، نحب أن نشير إلى أمرين:

**الأول:** إن آراء ابن مطير في القواعد الأصولية - الأسماء والأحكام، والوعد والوعيد - صادرة عن معتقد «أشعري» مع ميل واضح إلى «الارجاء المحض» وعدم تعصب لمناصرة فرقة ضد أخرى بينما انطلق محمد بن الحسن بن القاسم في الردّ عليه من موقف «اعتزالي» ومتحمس في نفس الوقت للدفاع عن نجاة «الزيدية»، لذلك اختلفت نتائجهما تبعاً لاختلافهما في المنهج، فعلى سبيل المثال؛ اختلفا في مسألة «الوعيد» المتعلق بعصاة المسلمين، فبينما تردَّد موقف الأول بين نفي الوعيد

---

(*) قال محمد بن الحسن، في الرد عليه، إن اعتبار الزيدية لأنفسهم بأنهم الفرقة الناجية، ليس دعوى تزكية لأنفسهم كما قال، بل للدلالة من الكتاب والسنة... ق 127 أ.

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية، ص 603؛ ابن الأمير: توضيح الأفكار، 2/ 70، 93 ؛ أبو حامد الغزالي: المستصفى 2/ 395؛ الشيرازي : اللمع في أصول الفقه، ص 423، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية (1988) ص 79؛ محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، ص 433؛ الادلبي: منهج نقد المتن ..، ص 235 أو حتى إذا عورِضَ بحديث آحاد أصح منه «... وكل خبر واحد دل العقل أو نص الكتاب أو الثابت من الأخبار أو الإجماع على صحته، وُجد خبر آخر يعارضه فإنه يجب اطراح ذلك المعارض والعمل بالثابت الصحيح اللازم ...» الكفاية ص 608.

عنهم، أو جواز ذلك عليهم ولكنهم لا يخلدون في النار مع الكفار، أما الثاني فيرى «كمعتزلي» إنهم مخلدون في النار لا خروج لهم بشفاعة ولا بغيرها، ومن ضمن هؤلاء الفساق والفرق الهالكة كالجبرية والمرجئة والمشبّهة.. الخ المخالفين للفرقة الناجية «الزيدية».

**الثاني:** هو أن ابن مطير، قد توسع في عرض الأدلة المعارضة لهذا الحديث، بعكس ما كان عليه في المواقف الأربعة السابقة من الميل إلى الإيجاز والاختصار[1]، وسنعرض بإيجاز لما فصّله في ثلاث نقاط:

1 ـ إن هذا الحديث معارض للقواعد الأصولية، وللأدلة العقلية والنقلية التي تنتهي في أحكامها إلى الحس أو الضرورة المفيدة لليقين، الذي لا يزول بالوهم والظن كهذا الحديث، وقد عرّفتْ ـ هذه القواعد والأدلة ـ الكفر المؤدي إلى الهلاك، وبيّنت ما يتحقق به الإيمان المفضي إلى النجاة: «إعلم أن الأصل عدم الشرع وعدم التكليف فالأصل براءة الذمة، وقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون، والذين كفروا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[2] بين الله فيهما أن من اتّبع هداه نجا ومن كفر وكذب بآياته هذه التي تتلى هلك. فقد عرفناهم بالوصف الحسي الذي العلم به ضروري. فإنا لا نستطيع دفع العلم بالمتبع والكافر والمكذب إلاّ ظاهراً ولأسباب شاهدة وليس علينا علم الباطن فإنه غيب ولا نزكّي أنفسنا فكيف غيرنا. قوله تعالى: ﴿يومئذ يتفرقون، فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يحبرون، وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾[3] الآية. في المعنى كثيرة، فقسّم عباده قسمةً أوليةً: مؤمن وكافر ولا ثالث لهما»[4] قوله. تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم

---

(1) شغل «الموقف الخامس» نصف محتوى رسالته هذه (ق 122 ب ـ ق 124 ب).

(2) البقرة: 38 - 39.

(3) الروم: 14 - 16.

(4) يحتج محمد بن الحسن بن القاسم في الرّد عليه أنه أهمل ذكر «أصحاب الكبائر»، انظر: «الجواب الكاشف للغمة ... ق 133 » ورأي ابن مطير متفق مع المرجئة والأشاعرة والماتريدية في اعتبار «صاحب الكبيرة» مؤمناً، والخوارج: كافراً، والحسن البصري: منافقاً، والمعتزلة لا يعدونه مؤمناً ولا كافراً بل فاسقاً في «منزلة ـ بين المنزلتين»=

مؤمن﴾[1]. ونحوها، وقسمة ثانية (مآلية) يرجع الأول فليس إلاّ جنة ونار ورجال الأعراف إلى الجنة آيلون»[2].

1 ـ معارضة الحديث للآيات التي تؤكد أفضلية هذه الأمة وخيريتها، ولكنه لم يتطرق كذلك إلى الأحاديث الصحيحة المعارضة للحديث والمؤكدة أيضاً لفضيلة أمة محمد والتي سبق أن استشهد بها محمد بن إبراهيم الوزير (- 840) لمعارضتها للزيادة الواردة في خاتمة الحديث «.. كلها هالكة إلاّ واحدة ...».

ثم ذكر ابن مطير الآيات التي امتدحت المؤمنين بأنهم خير البرية في مقابلة المشركين «شر البرية».

3 ـ يرى ابن مطير أنه لا يكون في النار إلاّ الكفار، وبما أن هذا الحديث يقضي بالحكم على أكثر أمة محمد (المؤمنين) بكونهم في النار، فإنه ينطوي ضمناً على الحكم بتكفيرهم، وفي هذا مجازفة[3]، لأنَّ من كان مؤمناً لا يزول عنه الإيمان إلاّ بالكفر والتكفير لا يكون بالمجازفة والظن، فلا بد للحكم به من برهانٍ شرعي قطعي،

---

= انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، 1/322, 2/148؛ النسفي (- 508 هـ): التمهيد في أصول الدين، تحقيق عبد الحي قابيل، القاهرة: دار الثقافة (1987) ص 94؛ الإمام يحيى بن حمزة: المعالم الدينية في العقائد الإلهية / تحقيق: سيد مختار، بيروت: دار الفكر المعاصر (1988) ص 119.

(1) التغابن: 2.

(2) في مسألة «تخليد أصحاب الكبائر» ترى المرجئة والأشاعرة: أن الله يُخرِجُهُم من النار ولا يخلدهم فيها، بينما ترى «الخوارج» و «المعتزلة» تخليدهم في النار، انظر: الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 101, 143, 146 ؛ الأشعري: مقالات 1/ 211؛ يحيى بن حمزة: المعالم الدينية ص 108، الرازي: أصول ـ الدين، نشره: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة (د. ت) ص 124.

(3) ابن مطير: الرسالة.. ق 123 ، ويقول محمد بن الحسن بن القاسم في الرد عليه: «إنه لا تعارض بين هذا الحديث، والآيات التي أوردها، لأن الأدلة الموهمة للتعارض تتأول إن أمكن الجمع بين الأدلة، وهذا الحديث يمكن تأويله فيقال: المراد بـ «السواد الأعظم» هم الأعظم منزلةً عند الله [لا بكثرة العدد] وهم أهل الحق [الزيدية] وكذلك «الجماعة» هم أهل بيت نبيه ﷺ .. ولا عبرة بكثرة العدد فالكثرة مذمومة في القرآن .. الخ» الجواب الكاشف للغمة ق 133. والتأويل الذي أورده محمد بن الحسن لهذا الحديث هو الشائع لدى متكلمي «الزيدية» ليوافق رأيهم بأنهم الفرقة الناجية، قارن بـ: أحمد بن يحيى حابس: الإيضاح شرح المصباح (مخطوط) ص 420؛ أحمد محمد لقمان: كشف الإلباس عن حقائق الأساس (مخطوط) ص 537؛ وأيضاً لدى المعتزلة، انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 187 - 188.

(4) مما يستدل به علماء الحديث على معرفة الوضع في الحديث: اشتماله على مجازفة.

فيقول: «لا معنى لكون من ذكر في النار إلاّ الكافر فإنه ملزوم به يجب تحقيقه»[1]. ثم يواصل عرضه للأدلة (المعارضة) والمفيدة للنهي عن التكفير بالظن، مع اشتمالها لوصف ما يتحقق به الإيمان وقد سبق الإشارة ـ في الموقف الرابع ـ من الرسول ومن غيره إلى أهل النار وأهل الجنة إشارة حِسّية، تميز هذا من ذاك. وإخباره ﷺ فُلان في الجنة، ليس مما نحن فيه، فإنّ ذلك لا يجوز إلاّ عن الله، وسبق قوله تعالى:﴿وما أدري ما يفعل بي ولابكم إن أتبع الاّ مايوحى إليّ﴾[2].وفي حديث قتل أسامةمن قال لا إله إلاالله في موطن هوموطن مظنّة الاتقاء[3].وخبر خالد[4]،ومالك بن الدخشن[5]،

---

(1) ربما كانت العبارة على هذا النحو «لا معنى لكون من ذكر في النار [مخلداً] إلاّ ...» كما يفهم من سياق كلامه السابق، أما إذا كانت العبارة كما هي «أعلاه» فهو يذهب إلى قول «خلص المرجئة»: «إن الله لا يعذب أحداً من أهل الصلاة» أنظر: الرازي: أصول الدين 123؛ الأشعري: مقالات الإسلاميين 1 /209، الشهرستاني: الملل والنحل، 1 /143؛ الإمام الهادي عز الدين بن الحسن ( 900 هـ): المعراج شرح المنهاج في أصول الدين، (مخطوط ـ مكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم 147 علم كلام) 2 /312. ويقول الشاطبي: «إذا صحت رواية «كلها في النار إلاّ واحدة» فإنما يقتضي إنفاذ الوعيد ظاهراً ويبقى الخلود وعدمه مسكوتاً عنه ...» الاعتصام، 2 /198.

(2) الأحقاف: 9.

(3) رواه البخاري ومسلم، انظر: (نص الحديث في) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (وضعه) محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث (1986) 1 /19.

(4) لخالد بن الوليد موقفان، يحتمل الإشارة إلى أحدهما أو كليهما من قبل المؤلف:
الأول:الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري: «بعث علي وهو باليمن بذهيبة إلى النبي ﷺ فقسمها بين أربعة، فقال رجل: إتق الله!! فقال ﷺ: ويلك الست أحق أهل الأرض بأن أتقي الله، ثم ولى الرجل، فقال خالد: ألا أضرب عنقه؟ فقال: لا لعله يصلي، قال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه؟! فقال النبي ﷺ: إني لم أومر أن انقب في قلوب الناس أو أشق بطونهم». صحيح مسلم بشرح النووي 7 /163؛ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، 1 /231.
الثاني:موقف خالد من قتل نفر من بني خزيمة أسلموا ولم يحسنوا التعبير عن إسلامهم فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فاستمر خالد يقتل ويأسر، ويأمر من معه بقتل أسراهم فلما بلغ النبي ﷺ قال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد (مرتين)» ، انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، 7 /222.

(5) قصة مالك بن الدخشن وردت في حديث رواه البخاري ومسلم، ملخصه: إن مالك بن الدخش، ذُكر بحضرة رسول الله ﷺ فقال بعض الحاضرين: ذلك منافق، فقال رسول الله ﷺ لا تقل ذلك، ألا تراه قد قال لا إله إلاّ الله يريد بذلك وجه الله ... وتمام الحديث ... فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله». انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 5 /159؛ اللؤلؤ والمرجان، 1 /129. وانظر ترجمته في: الاستيعاب لابن عبد البر، 3 /1350؛ الإصابة لابن حجر 5 /721.

وحاطب ابي بلتعة. وخاطبهم الله بالإيمان(1)، وخبر: «أُمرت أن أقاتل الناس ...»(2)، وقد أنكر الصحابة على أبي بكر قتال مانعي الزكاة حتى عزم الأمر(3)، وقوله تعالى:﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك ...﴾(4) وقوله: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾(5). وقال: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم..﴾ إلى قوله: ﴿وتكونوا شهداء على الناس﴾(6) وقول الله عز وجل: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ..﴾(7).

واختتم ابن مطير رسالته بالإشارة إلى العلاقة بين صحة الرواية ومعرفة حال الراوي: «واعلم أن للراوي دخلاً في صحة الحديث وحقيقته، فليس حديث، ابن مسعود، وابن عمر، وأصحابهما من الملازمين لرسول الله ﷺ كحديث من ليس كذلك كمعاوية، وهكذا في التابعين ... فالعمدة النقلة ومعرفة حالهم، وبه يتم العلم بحقيقة الحال والله أعلم»(8).

## خاتمة: النتائج المترتبة على حديث «الفرقة الناجية»

ترتب على قبول الحديث والعمل به نتائج سلبية بالغة الخطورة، أضرّت بالأمة الإسلامية وبوحدتها، ولا تزال تلك الآثار السلبية تفعل فعلها في جسم الأمة حتى اليوم، ومعظم تلك النتائج لم تأت بفعل الحديث نفسه ـ سواء أكان الحديث

---

(1) يشير بذلك إلى الآيات القرآنية التي نزلت في حاطب، وأسامة﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء...﴾ [الممتحنة/ 1 ]، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً...﴾ [النساء/ 94 ].

(2) روى الحديث البخاري ومسلم، انظر: اللؤلؤ والمرجان، 1 /5.

(3) قال الشوكاني: إن قتال مانعي الزكاة لأنهم كانوا بغاة لا لأنهم كفار أو مرتدون، انظر: نيل الأوطار، 4 /175.

(4) الشورى: 13

(5) النحل : 123.

(6) الحج: 78.

(7) المائدة: 3.

(8) ابن مطير: إدحاض حديث الفرقة الناجية، ق 124 ب.

صحيحاً أو غير صحيح - بل بفعل الفهم والتأويل الخاطىء للحديث وكذلك من التخصيص الخاطىء لعمومه، ويمكن القول إن هذا الفهم للحديث الذي استخدم - واستُغل - كأحد أدوات الصراع بين الأحزاب (الفرق) وبين السلطة وفيما بينها، هو الذي خلّف الافتراق، وعمّقه.

ومن أهم النتائج ما يلي:

**أولاً:** تبرير حالة الانقسام «الافتراق» وإضفاء الشرعية عليها:

استخدم دعاة التفرق وأنصار التجزئة «حديث الفرقة الناجية» كدليل شرعي لتبرير حالة الانقسام والتمزق التي لحقت بالأمة منذ أواخر مرحلة الخلافة الراشدة، وبداية العصر الأموي، لأن هذا الحديث وغيره من أحاديث الفتن والملاحم[1] - الحافلة بالمناكير والموضوعات - يُوجه الأذهان إلى أن التفرق والتمزق سنة من سنن الكون، وأنه «القدر المحتوم الذي لا راد له، والذي يجب على الأمة تقبله والاستعداد للتكيف معه كجزء من طبائع الأشياء وصيرورتها التاريخية المحتومة»[2]. لذلك عمل دعاة التجزئة أولاً على تكريس التفرق والانقسام بدلاً من السعي لاحتوائه في مراحله الأولى قبل أن يتفاقم خطره، وعملوا - ثانياً - على إشاعة مثل هذا الفهم وترسيخه، وسعوا لإثباته كأمر واقع لا شك فيه، بالتصنيف في الفرق والافتراق، وتعداد الفرق لتطابق الحديث.

**ثانياً:** في الرأي والاجتهاد:

قد يتساءل المرء: فيم يكون افتراق الأمة الذي أشار إليه هذا الحديث؟ وما هي أسبابه؟ هل سيكون الأساس عرقياً وقبلياً أو قومياً؟ أو إقليمي (جغرافي) أو اجتماعي

---

(1) معظم الذين دونوا مصنفات الحديث، يصنّفون حديث «الفرقة الناجية» ضمن أحاديث الفتن والملاحم، ما عدا الترمذي الذي ألحقه بباب «الإيمان» وأبو داود وضعه في باب «السنة».

(2) فهمي جدعان: المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمّان: دار الشروق (1989) ص 313؛ أيضاً: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (1979) ص 21؛ حسن حنفي، مرجع سابق، 5 /334.

(طبقي) أو سيأتي كالتجزئة السياسية إلى دويلات متناحرة كما حديث للأمة منذ العصر العباسي الثاني، وكما حدث ويحدث في العصر الحديث[1] ؟! وهل سيكون هذا الافتراق بفعل عوامل داخلية أو خارجية[2].

فالروايات المختلفة للحديث أشارت فقط إلى حتمية الافتراق، وتعداد الفرق بطريقة العموم لا الخصوص، فليس فيها أي توضيح لماهية هذا الافتراق ولا طبيعته وأسبابه[3]. ولكن المتكلمين ومؤرخي الفرق جعلوا مدار أو معيار الافتراق على الاختلاف في الرأي وفي وجهات النظر والاجتهاد (في فهم النص وتفسيره والاستنباط منه) دون غيره من مسببات الافتراق[4]. وإن كانوا قد قيدوه بنوع محدد من المسائل «المنظور فيها» وهي المسائل الأصولية (الكلامية)[5]. وبتخصيص الافتراق، الوارد في الحديث، على هذا النحو، تحولت الصراعات السياسية بين الأحزاب السياسية وبين السلطة وفيما بينها إلى صراعات عقدية، أو اصطبغت تلك الصراعات بصبغة مذهبية، وتحولت تلك الأحزاب نفسها إلى فرق ومذاهب.

**ثالثاً:** خلق وتكريس ظاهرة الرأي، والحزب، والمذهب، الواحد:

أثار تخصيص الافتراق المذكور في حديث الفرق الناجية، بالاختلاف في الرأي



(1) عدد الدويلات التي تجزأت إليها الأمة الإسلامية يكاد يقترب من عدد الفرق في الحديث فأعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي ( 45 دولة)!.

(2) الشاطبي: الاعتصام 2 /264؛ راجع ما سبق.

(3) من الملاحظ اليوم أن معظم أسباب ومسببات التجزؤ والانقسام على مستوى الأمة ككل وعلى المستوى القومي والقطري، أصبحت تحركها وتغذيها عوامل خارجية.

(4) قارن برأي الشاطبي، الذي سبق لنا عرضه.

(5) «وقد علم كل ذي عقل .. إن النبي ﷺ لم يرد بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين .. وإنما فصّل النبي ﷺ بذكر الفرق المذمومة وفِرَق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد أو في الوعد والوعيد ... الخ فصحّ تأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة إلى هذا النوع من الاختلاف ...» البغدادي: الفرق بين الفرق ص 9 - 11: «صرّح الرسول ﷺ في هذا الخبر [حديث الفرقة الناجية] بأنه لا بد من افتراق أمته، وليس ذلك إلاّ في المذاهب والأقوال، وأن تلك الفرق هالكة إلاّ فرقة واحدة» أحمد محمد لقمان ( 1039 هـ): كشف الإلباس عن حقائق الأساس (مخطوط) ص 531؛ قارن بابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 413 - 414، وص 443 - 444.

والاجتهاد، في المسائل الأصولية (العقلية /الكلامية)، وأيضاً ربط النجاة والهلاك بمدى الإصابة أو الخطأ في الاجتهاد في هذه المسائل، جدلاً واسعاً حول الاجتهاد ونتائجه: هل يمكن أن تكون كل الاجتهادات صائبة؟ أو يكون بعضها مُصيباً وبعضها مخطئاً؟ أم أن المصيب واحد فقط، وبقية الاجتهادات والآراء خاطئة وإذا كان الأخير هو المحتمل، فما حكم المخطىء في اجتهاده؟ وما هو المقياس أو المعيار الذي يرجع إليه عند اختلاف الآراء لتمييز الصواب والخطأ فيها.

وانقسم المشتركون في هذا الجدل إلى فريقين[1]: (سنقتصر هنا على الإشارة إلى الجدل حول الاجتهاد في المسائل الكلامية فقط).

**الفريق الأول:** «المصوبة» أو أنصار ودعاة التعددية وهم القائلون بأن «كل مجتهد [من أهل القبلة في المسائل التي يحتمل دليلها التأويل] مصيب»[2]. وهو قول العنبري والجاحظ وأيدهما داود الأصبهاني وثمامة، وهو أحد قولي أبي حامد الغزالي.

**الفريق الثاني:** «المخطّئة» أو: المناهضين للتعددية، أنصار الرأي والحزب الواحد وهم القائلون بأن «المصيب واحد، وباقي الآراء والاتهامات خاطئة وباطلة»، وهؤلاء هم الأكثرية الذين جرى العلم برأيهم.

ـ وفيما يتعلق بالحكم على المخطىء في اجتهاده.

(1) أصبح هذا الجدل من الأبواب أو المباحث الثابتة في الكتب الأصولية (الكلامية) وأصول الفقه. راجع نماذج لهذا الجدل حول الاجتهاد ونتائجه في المصادر التالية: أبو إسحاق الشيرازي (ـ 476 هـ): اللمع في أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية (1988) ص 122 - 123؛ أحمد بن يحيى المرتضى: البحر الزخار 1 /194؛ الغزالي: المستصفى، القاهرة، طبعة بولاق ( 1322 هـ) 2 /257 وما بعدها؛ عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (بهامش المستصفى) 2 /376 وما بعدها؛ الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام، القاهرة: مكتبة صبيح (1968) 3 /215؛ القاضي عياض (ـ 544 هـ): الشفاء ..، تحقيق: محمد علي البجاوي، القاهرة: الحلبي (د. ت) 2 /1063؛ ابن حزم: الاحكام في أصول الأحكام 2 /838؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل 3 /247؛ ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 2 /85؛ المقبلي: العلم الشامخ ص 314؛ الشهرستاني: الملل والنحل 1 /202.

(2) ما بين المعقوفتين [..] عن القاضي عياض: الشفاء 2 /1063؛ المقبلي: العلم الشامخ ص 323 - 324، لأن رأي المصوبة يتعرض للتشهير والتحريف، من مخالفيهم.

ذهب أصحاب الرأي الأول: «المصوبة» وبعض أصحاب الرأي الثاني ـ سيأتي ذكرهم ـ إلى أنه «لا إثم على من طلب الحق ولم يعاند».

وانقسم أصحاب الرأي الثاني «المخطِّئة» إلى فريقين، متشددين ومعتدلين[1]:

ـ فالمتشددون: يرون أن المخطىء في اجتهاده «آثم ـ هالك»، ويتراوح الحكم عليه بين الكفر والفسق، فمنهم من يكفِّر المخطىء في جميع المسائل، ومنهم من يرى أنه كافر في خطئه في بعض المسائل، فاسق في البعض الآخر.

ـ أما المعتدلون[2]: فبعضهم يوافق مقولة «المصوبة»، وإن كان المصيب عندهم واحداً، فلا يرون تأثيم المجتهد المخطىء في اجتهاده، بل معذور مأجور إذا لم يتعمد الخطأ أجراً واحداً لطلبه الحق وقصده إليه، ولاعتقاده بأنّ ما وصل إليه هو الحق[3].

وبعض هؤلاء المعتدلين، ميّز بين ما يوجب التكفير من الأقوال والآراء وما لا يوجب، فقسموا مسائل الأصل «العقليات» إلى قسمين: منها ما يتعلق بالأصول الأساسية للعقيدة «كالتوحيد، والنبوة، المعاد» فمن أنكر من أقواله أو اجتهاده، أو كذّب واحداً منها فقد كفر، لأنها ثابتة بالأدلة العقلية والنقلية القطعية في ورودها



(1) «وللأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه، لأن التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي، فمن مبالغ متعصب كفَّر وضلَّل مخالفه، ومن متساهل متآلف لم يُكفِّر»؛ الشهرستاني 1/ 203.

(2) من هؤلاء المعتدلين بصفة عامة: الغزالي، في فيصل التفرقة؛ الاقتصاد في الاعتقاد ص 155؛ ابن حزم: الاحكام.. 2/ 838؛ الفصل في الملل 3/ 247; 258؛ الإمام يحيى بن حمزة: الجواب الرائق في تنزيه الخالق (ضمن مجموع رسائله المخطوط) ص38 - 40؛ مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار (المصدر السابق ص 49 - 50، ص 61؛ الرسالة الكاشفة للغمة (نفسه) ص 76؛ الإمام الهادي عز الدين بن الحسن: المعراج في شرح المنهاج (مخطوط ـ مبق ذكره) 2/398؛ ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 30, 116, 122, 407 - وما بعدها؛ المقبلي: العلم الشامخ ص 330 -؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى 2/ 282 - 283؛ الشاطبي: الاعتصام 2/ 185.

(3) «وذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فُتيا، وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال، إن أصاب الحق فأجران، وإن أخطأ فأجر واحد، وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري، وداود بن علي، وهو قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة، لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً»؛ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/247؛ ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 122، 419؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى 3/ 282.

ودلالتها، ولا تحتمل التأويل. وكذلك أدلة تكفير من جحدها ثابتة وقاطعة. ومنها ما يتعلق بمسائل متفرعة عن الأولى، أو ملحقة بها مثل: الصفات، خلق الأعمال، وخلق القرآن... إلخ فالمخطىء في الاجتهاد أو التأويل فيها لا يستوجب التفسيق أو التكفير، إذ لا دليل عليه ولأن أدلة هذه المسائل ليست قطعية إما في ورودها أو دلالتها، وتحتمل التأويل[1]. وكما أسهم حديث الفرقة الناجية في إثارة هذا الجدل، فقد أسهم في حسم نتيجته لصالح المتشددين من «المخطِّئة» المناهضين للتعددية، إذ اعتبروه دليلهم الشرعي فيما ذهبوا إليه من القول بأن «المصيب واحد»[2] وفي حكمهم على بقية الاجتهادات بالخطأ والضلال، ثم تفسيق أصحابها أو تكفيرهم[3].

---

(1) الواقع أن معظم المسائل التي تبادلت بسببها الفرق اتهامات التكفير فيما بينها ترجع إلى هذا النوع من المسائل التي تعارضت فيها الأدلة فكانت محل اجتهاد بين العلماء، وبعض تلك المسائل لا تعد من الأصول، وإنما أُلحقت بها ـ بدافع التعصب ـ فهي إما من المسائل العملية كمسألة «الإمامة»، أو متعلقة بمنهج وقواعد البحث في الأصول «كالمقدمات النظرية أو نظرية المعرفة». يقول المقبلي: «إن الفرق اختلفت وتفرقت بسبب مسائل عديدة حتى أدخلوا [في الأصول] نوادر المسائل مما لا ضرر في مخالفته، فربما لم يكن من مهمات الدين أو لم يكن من الدين في شيء»؛ العلم الشامخ ص 332.
أما الأصول الأساسية للعقيدة فهي محل إجماع من كل فرق الأمة الـ «73» ومجمعة كذلك على التنديد بكل فكر منحرف عنها كالثنوية أو التناسخ والحلول ... وغيرها من الأفكار التي تسربت من العقائد والفلسفات الوثنية عن طريق الزنادقة، كما تنكر ذلك الاتجاهات الباطنية وبعض الاتجاهات الصوفية الداعية إلى استباحة المحرمات أو إسقاط الشرع. انظر: الغزالي: الاقتصاد... ص 157؛ ابن الوزير: إيثار الحق ... ص 10، 414؛ الشاطبي: الموافقات 4/ 126؛ محمد رشيد رضا: تفسير المنار 8/ 218؛ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق، ط 16 (1990) ص 57؛ حسن حنفي 5/ 341.

(2) «... احتج أصحاب هذه المقالة «كل مجتهد مصيب» بخبر النبي ﷺ: تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار. وبقية الأئمة يرون أنه «لا مصيب إلا من وافق الحق وهم صنف واحد، واحتجوا بالخبر الآخر: اثنتان وسبعون في النار وواحدة ناجية» المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نشره: محمد مخزوم، بيروت: دار إحياء التراث (1987) ص 45؛ «.. وفي هذا الخبر (حديث الفرقة الناجية) دليل على عدم إصابة المجتهدين وأن المصيب إنما هو واحد فقط» أحمد محمد لقمان: كشف الالباس عن حقائق الأساس (مخطوط) ص 531.

(3) «... واحتج من كفّر بالخلاف في الاعتقادات بأشياء، ذكروا فيها حديثاً للرسول ﷺ: إن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة. وحديث آخر: تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة في الجنة» ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/ 247 - 248. «... إن الأمة افترقت على فرق شتى وهي على كثرة مذاهبها... لا يجوز أن تكون مصيبة كلها بل بعضها مصيب وبعضها مخطىء لا محالة، بل كلها هالكة إلا فرقة كما يقضي بذلك الأثر النبوي (تفترق أمتي ... الخ)» أحمد بن يحيى حابس: كتاب الإيضاح=

ـ أما المقياس أو المعيار الذي يرجع إليه عند الاختلاف، ويُحكم على ضوئه بتصويب أو تخطئة اجتهادات المجتهدين الذين تعارضت آراؤهم، فإنه يثير الدهـشة!!

قد يتبادر إلى الذهن أن مرجع جميع الفِرَق عن الاختلاف هو القرآن وسنة النبي، فالمصيب من وافقهما، ومن خالفهما فمخطىء. ولكن الواقع كان غير ذلك تماماً فقد جعلت كل فرقة آراءها واجتهاداتها في المسائل «الكلامية» هي المرجع عند الاختلاف والمعيار النموذجي أو المثالي الذي تعرض عليه بقوة الآراء والاجتهادات الأخرى فما وافقها فهو الحق والصواب، وما خالفها فهو الخطأ والضلال المؤدي إلى الكفر والهلاك.

وقد استندت تلك الفرق في ادعائها لاحتكار الحقيقة والصواب دون غيرها إلى حديث الفرقة الناجية الذي يصرح بهلاك كافة الفرق ما عدا واحدة، وأيضاً إلى النتيجة المرتبة عليه وهي إن «المصيب واحد»، فادعت كل فرقة أنها الناجية وأن الحق المطلق ـ في جميع المسائل ـ لا يعدوها إلى غيرها بالرغم من اشتراط الأصوليين أن يكون المصيب في كل «مسألة» عقلية واحداً[1].

ولم يكتفوا بذلك، بل أصبحت نصوص القرآن والسنة «أيضاً» تُرد وتؤول إلى ما يوافق اجتهادات وقواعد تلك الفرق، بدلاً من كونهما المرجع الأساسي الذي ترد كل الأقوال والاجتهادات إليه[2].

---

= شرح المصباح، (مخطوط) ص 399.

(1) «... وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، وإنما عرفنا هذا بالسمع... وأخبر النبي ﷺ: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعون فرقة... الخ» الشهرستاني: الملل والنحل 1 / 13.

(2) أنظر: الشوكاني: فتح القدير (مرجع سابق) 1 / 526؛ أيضاً: أدب الطلب، نشر وتحقيق: مركز الدراسات اليمنية ـ صنعاء (1979) ص 32؛ المقبلي: العلم الشامخ ص 57،56 - 82؛ ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الخلاف،نشره: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس ط 2 (1986) ص 86، ص 99 ويقول عبد القاهر البغدادي، في وصف الصنف الخامس من جماعة أهل السنة: «وهم الذين أحاطوا علماً بوجوه قراءات القرآن وبوجه آيات القرآن وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة دون تأويلات أهل الأهواء الضالة» الفرق بين =

فكانت المحصلة النهائية خلق ظاهرة الرأي والفكر الواحد والمذهب (الحزب) الواحد وتكريسها، وما ترتب على ذلك من نتائج بالغة الخطورة كفرض هذا الرأي أو المذهب الواحد واستبعاد الرأي الآخر بالقوة، ومصادر حرية التفكير والتعبير عن الرأي ... الخ.

وفي سبيل فرض الفرقة الناجية لرأيها وإلغاء الرأي الآخر ومحاصرته، وإقصائه، استخدمت كل الوسائل المتاحة لتشويه فكر المخالف، لتنفير الناس عنه، ومارست ضده مختلف وسائل القمع والإرهاب المادي والفكري لاستبعاده، ومن هذه الوسائل:

- إتهام المخالف بالتبعية الفكرية للأجنبي: إذ تتهم كل فرقة مخالفيها باستقصاء فكرهم من مصادر خارجية معادية للإسلام (الملل غير الإسلامية)[1]، أما هي فتقدم نفسها بأنها لا تزال على ما كان عليه النبي (ص) وأصحابه.

- استخدام سلاح الألقاب: حيث اخترعت كل فرقة، ألقاباً تمدح بها نفسها وأخرى تذم بها خصومها[2].

- وقد تلجأ الفرق في سبيل دحر خصومها إلى استعداء السلطة عليهم، وغالباً ما يتم ذلك عبر تحالفها مع السلطة[3].

- وأهم تلك الوسائل المستخدمة ضد المخالف وأعظمها خطراً الحكم عليه

---

= ص 317؛ قارن بـ «التبصير» ص 117 - 118. وقد مثّل أبو الحسن عبد الله الكرخي (- 340 هـ) ذروة المذهبية، إذ رأى أن «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤوّل أو منسوخ»؛ الحضري: تاريخ التشريع الإسلامي، طبعة بيروت ط 7 (1960) ص 324.

(1) «... ومن كفّر قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل، كتقرين القدرية بالمجوس، وتقرين المشبهة باليهود، وتقرين الرافضة بالنصارى، وأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة وأكل الذبيحة الإسلامية ص 105 - 112 - 125 - 135.

(2) المقبلي: العلم الشامخ ص 245, 332, 343؛ حسن حنفي 5 / 337 - 338 ولم تكتف الفرق بذلك بل حولت معظم تلك الألقاب إلى أحاديث ونسبتها إلى الرسول ﷺ أنظرها في: ابن الجوزي: كتاب الموضوعات 1 / 272 - 278؛ تنزيه الشريعة المرفوعة، 1 / 310 - 320؛ اللآلىء المصنوعة 2 / 468.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل 1 / 43؛ المقبلي: العلم الشامخ ص 268.

بالتفسيق أو التكفير، وما يترتب على الحكم بهما من أحكام شرعية تلحق الضرر بالمحكوم عليه وبحقوقه المدنية والاجتماعية والسياسية... إلخ، ويترتب على إشهارهما ضد الخصم وجوب إعلان المعاداة وقطع الموالاة[1].

وكما استخدمت الوسائل التي أشرنا إليها ضد مخالفيها لمحاصرتهم وإقصائهم، فقد لجأت إلى استخدام وسائل «إرهاب» مماثلة، ضد أتباعها ومناصريها لتضمن استمرار ولائهم وارتباطهم بها أولاً، ولتضمن أن تكون القطيعة مع مخالفيها تامة لا رجعة فيها، وتمنع إمكانية حدوث أي تقارب أو حوار بين اتباعها أو مخالفيها ثانياً، ومن هذه الوسائل على سبيل المثال:

1 ـ إنها لم تكتف بالصور البشعة التي رسمتها لخصومها وشوهت فكرهم لتنفير الناس عنهم لذلك فقد حرمت على اتباعها قراءة كتب هؤلاء المخالفين في الرأي ومنعت من استماع كلامهم ومناظراتهم، وحذّرت من مودتهم أو التعامل معهم[2]، ومنعت مجالستهم ولو كان ذلك للإنكار عليهم، ومن ضبط متلبساً بأي من هذه التهمة نُهي أولاً فإن انتهى وإلاّ أُلحق بهم وطبقت عليه أحكامهم (التفسيق، التكفير)[3].

2 ـ تكفير من يشك ـ من أتباعها ـ في كفر المخالف لهم في الرأي[4] وبعضهم

(1) راجع: محمد بن إبراهيم الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 443 - 445؛ الغزالي: الاقتصاد ص 155؛ البغدادي: الفرق بين الفرق ص 13 - 232 - 317؛ حنفي 5 / 394.

(2) شبّه المقبلي أسلوب الفرق في تعاملها مع خصومها، بالأسلوب الذي اتبعه كفار قريش لإبعاد الناس عن النبي ﷺ؛ العلم الشامخ ص 243.

(3) أورد القرطبي في تفسير الآيتين (140 / النساء)، (68 / الأنعام) ... «ومنع أصحابنا مجالسة أهل البدع وألاّ تعتقد مودتهم ولا يُسمع كلامهم ولا مناظرتهم... قال الفضيل بن عياض: من أحب صاحب بدعة، أحبط الله عمله، وأخرج نور الإسلام من قلبه، ومن زوّج كريمته من مبتدع فقد قطع رحمها، ومن جلس مع صاحب بدعة لم يُعْطَ الحكمة، وإذا علم الله من رجل أنه مبغض لصاحب بدعة رجوت الله أن يغفر له»؛ الجامع لأحكام القرآن 3 / 2449 - «ذهب أحمد بن حنبل والأوزاعي وابن المبارك إلى القول في رجل شأنه مجالسة أهل البدع قالوا: ينهى عن مجالستهم، فإن انتهى وإلا أُلحق بهم ـ يعنون نفي الحكم ـ حتى لو كانت مجالسته لمباينتهم والرد عليهم»؛ الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الشعب (د. ت) 3 / 2578، قارن بابن عبد البر القرطبي (463 هـ): جامع بيان العلم وفضله، بيروت: ـ الكتب العلمية (1978) 2 / 96 - 98.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين 1 / 213 ,2 / ١٠١.

لا يكتفي بذلك بل يكفر أيضاً من يشك في كفر الشاك[1]. وقد سرت عدوى تكفير المخالف وتكفير الشاك في كفره إلى أن عمّت جميع الفرق[2]. بل وجرّت أذيالها إلى بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة.

وكما لاحظنا أن الفرق التي وجهت إليها تلك الاتهامات، وشُهرت في وجهها مختلف الأسلحة بغية عزلها والتشهير بكفرها، لم تقف مكتوفة الأيدي، بل لجأت إلى الرّد على تلك الاتهامات بمثلها[3]، بل وبما هو أشنع منها، فولّد رد الفعل هذا ردود أفعال ... الخ حتى استحكمت دائرة العداوة والبغضاء بين الفرق، مُخلفة وراءها تركة ثقيلة من التراث المليء بالمهاترات وتبادل الاتهامات، أدت إلى استفحال ظاهرة التعصب المذهبي وعدم التسامح التي كان لها أبلغ الأثر في ترسيخ وتعميق الفرقة والتمزق وأسهمت في تشويه وتزييف الوعي لدى الأجيال اللاحقة، وخلق حاجز نفسي بين أتباع المذاهب يصعب كسره وتجاوزه[4] وتركت وراءها رواسب هائلة من الصراعات والأحقاد والضغائن، لا تزال الأمة تقاسي من وطأتها وتعاني من آثارها السلبية إلى اليوم، إذ أصبح مثل هذا التراث بمثابة المورد الذي يستقي ويستمد منه ـ اليوم ـ دعاة الفرقة وأنصار التجزئة، ومرض التعصب؛ إذ زادهم اندفاعاً لإثارة وإحياء تلك النعرات القديمة، بغية تمزيق الصفوف، وسد كل الأبواب أمام أية بارقة أمل في اللقاء والحوار والتقارب بين أبناء الأمة الواحدة، تهيّء وتُمهد، لاستعادة وحدتهم.

---

(1) ينسب إلى أبي علي الجبائي والإسكافي (من المعتزلة) القول: بكفر المشبهة والمجبرة وتكفير الشاك في كفرهم وكذلك تكفير الشاك في كفر الشاك؛ عز الدين بن الحسن: المعراج شرح المنهاج (مخطوط) 2/412؛ أحمد بن يحيى المرتضى: البحر الزخار 1 / 89.

(2) نقل الدكتور: حسن حنفي عن عبد القاهر البغدادي: «الشاك في كفر أهل الأهواء إن شكّ في أن قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفراً، بين أصحابنا في تكفير الشاك خلاف. قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مخالفيهم ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى» حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، 5 / 405 (حاشية).

(3) أنظر نماذج للاتهامات المتبادلة بالكفر في: المعراج (مخطوط) 2 / 418؛ البحر الزخار 1 / 89؛ الفرق بين الفرق ص 13 - 14 ,232 ,357.

(4) راجع: المقبلي: العلم الشامخ ص 242 - 243؛ الاتصاد في الاعتقاد ص 107.

## رابعاً: مسخ وتشويه تراث وتاريخ وفكر الفرق الإسلامية:

استند معظم من كتبوا عن الفرق الإسلامية، وأرّخوا لها ودونوا فكرها على حديث، «الفرقة الناجية»[1]، فلم تأت كتاباتهم هذه استجابةً لنزعة علمية وتأريخية خالصة ومحايدة، تحاول بموضوعية وتجرد تتبع البدايات الأولى لظهور هذا النوع من العلوم (علم الكلام/ تاريخ الفرق) واستجلاء ملامح ومراحل نموه وتطوره، أو انتكاسته وتعثره ... الخ. بل أتت من موقع الصراع والخصومة، وعدم التسامح مع «الآخر» المخالف في الرأي، واعتباره عدواً يجب ـ قهره والتصدي له بكل الوسائل المتاحة، ومن هذا الموقع، انطلقت تلك المؤلفات مستهدفةً من ورائها تحقيق فكرة مسبقة[2] تتمثل في:

1 ـ حصر وتعداد الفرق (الضالة /الهالكة) وتسميتها، ليبلغوا بها إلى اثنتين وسبعين فرقة، ليتسنى لهم ـ من خلالها ـ تحقيق وإثبات نجاة الفرقة، التي ينتسب إليها المؤلفون، (بالأرقام والإسماء) وأنهم الفرق الثلاثة والسبعون التي نص الحديث على نجاتها[3].

2 ـ تتبع ظهور البدايات الأولى لنشأة علم الكلام، جاءت لتأكيد وإثبات براءة الفرقة الناجية، من تهمة الابتداع في الدين وتفريق شمل المسلمين وكلمتهم. بالخوض في المسائل الكلامية التي يرونها حادثة وفتنة في الإسلام، وإلصاق تلك التهمة بمخالفيهم مع حرصهم على اتهام المخالفين بتلقي تلك الأفكار والآراء من

---

(1) من الذين كتبوا في تاريخ الفرق وشرح مقالاتها وحاولوا حصرها في ثلاث وسبعين فرقة (إحداها الفرقة الناجية التي ينتسب إليها المؤلف): أبو الحسين الملطي (377 هـ) «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»؛ عبد القاهر البغدادي (429 هـ) «الفرق بين الفرق..»؛ أبو المظفر الإسفرايني (471 هـ) «التبصير في الدين...»، الشهرستاني (548 هـ) «الملل والنحل»؛ عضد الدين الإيجي (756 هـ) «العقائد العضدية»؛ الإمام أحمد بن يحيى المرتضى (780 هـ) «الملل والنحل».

(2) راجع: حسن حنفي، 5 / 490 - 496.

(3) انظر: المقبلي: العلم الشامخ ص 331؛ الشيخ محمد عبده / في حاشيته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، نقلاً عن محمد رشيد رضا: تفسير المنار 8 / 220 - 222؛ الكوثري: التبصير في الدين (مقدمة التحقيق ص 3).

مصادر غير إسلامية، أما الفرق التي منها المؤلف فلا تزال متمسكة بما كان عليه النبي (ص) وأصحابه[1].

3 ـ كما أن تدوين آراء ومقالات بقية الفرق (التي تمثل الرأي الآخر) وتحليلها ومقارنتها، لم يكن دافعه خدمة العلم كهدف بحد ذاته، بل لتستخدمه الفرق كوسيلة دعائية لفكرها، وتشويه فكر مخالفيها، ولتبرّر به نجاتها وهلاك خصومها[2].

لذلك تقوم كل فرقة بعرض رأيها وفكرها على أنه الفكر القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[3]، وتعرض آراء خصومها، وكأنها شذوذ وانحراف عن ذلك الحق، فتعرضها إما محرّفة ومشوهة[4]، وإما مصحوبة بكثير من التحيز والتحامل والتجريح[5]، أو بهما معاً، وقد تنسب اليهم أقوالاً لم يقولوها ويكفّرونهم عليها إما بطريق الإلزام، أو بتأويل بعض أقوالهم تأويلات بعيدة[6]. على الرغم من إعلان بعضهم في مقدمة مصنفاتهم، عن التزام الحياد والموضوعية في عرض آراء خصومهم[7] لذلك نجد كماً هائلاً من الكتب المصنفة لهذا الغرض، يمكن القول عنها إنها تمثل صراعات الفرق وتعصبها، أكثر مما تمثل فكرها وتاريخها.



---

(1) أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل 1 /21 - 30؛ المقريزي، 3 /302؛ البغدادي: الفرق بين الفرق ص 18 - 26؛ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 139 - 156؛ أحمد بن يحيى المرتضى: الملل والنحل، في: البحر الزخار 1 /39.

(2) «... إنك لا تعرف الفرقة الناجية حتى تعرف الفرقة الهالكة، ولن تعرف الهدى حتى تعرف الضلالة ...»؛ الإمام أحمد بن سليمان (ـ 566 هـ): حقائق المعرفة (مخطوط) ص 265، قارن بـ: التبصير ص 10، الفرق بين الفرق ص 4.

(3) انظر: ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 30.

(4) ينصح ابن الوزير الراغبين في معرفة الفرق وآرائهم وحججها بالعودة إلى مصنفات الفرق نفسها «لأن كتب خصومهم تسمي أدلة من خالفهم شبهاً ويوردونها غير مستوفاة، ويجيبون عنها بأجوبة تحتمل النقض ولا يذكرون ما يرد على أجوبتهم...»؛ ابن الوزير: المصدر السابق ص 34؛ الشوكاني: أدب الطلب ص 88.

(5) عند عرض آراء الخصوم تجدها مسبوقة بألفاظ مثل: «من فضائحهم / من ضلالاتهم/ من بدعهم، من مقالاتهم الكفرية... الخ أو إذا كان المقصود عرض ومقارنة رأي الفرقة الناجية برأي مخالفيها على العموم تجد عبارة: قال أهل الزيغ والضلال، مقابل: قال أهل الحق والاستقامة.

(6) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل3 / 250؛ ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 448؛ أيضاً: العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم، 3 /329.

(7) على سبيل المثال؛ راجع: الشهرستاني: الملل والنحل 1 /16؛ الأشعري: مقالات 1 /33.

وفي سعي الفرق المختلفة لإثبات نجاتها بعرض فكرها ومقارنته بآراء خصومها أو من خلال إحصاء الفرق (الهالكة) لتصل بها إلى ( 72 فرقة) لتطبق العدد المذكور للفرق الهالكة في الحديث، أقحمت نفسها في إشكالات ومفارقات كثيرة منها:

1 ـ مجازفتها بالادعاء أن الفرق الهالكة التي أشار إليها الحديث قد وُجدت بالفعل في الواقع الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى، واستكملت عددها[1].

يلاحظ أن الفرق التي ادعت نجاتها حرصت على تجزئة وتقسيم الفرق المخالفة لها (المحدودة العدد) إلى فرق صغرى لملء العدد المذكور في الحديث، وإذا لم يكتمل العدد عادت فجزأت الفرق الصغرى إلى فرق أصغر، إما هي فلا ينطبق عليها ذلك فهي فرقة واحدة لا تقبل التجزئة، مع أنه يمكن تجزئتها ـ حسب المعيار الذي جزأت به فرق مخالفيها ـ إلى عشرات الفرق (تساوي) عدد المجتهدين داخل الفرقة نفسها قبل إقفال باب الاجتهاد[2]. كما أن معظم الفرق (خاصة الصغرى)، إما أنها وهمية ومختلفة من صنع الفرقة الناجية لضرورة استكمال العدد[3]، أو أنها عبارة عن مقالة أو رأي لمجتهد في مسألة «عقلية»، قد لا يتقبله منه أحد فضلاً عن أن يكون لهذه المقالة ولهذا المجتهد أتباع ومناصرون حتى تصير فرقة، وقد ألجأهم إلى ذلك التكلف في حصر وتعداد الفرق لمطابقة الحديث. ويمكن ملاحظة مدى التكلف في حصر وتعداد الفرق الهالكة بعرض خطة تقسيم وحصر تلك الفرق عند بعض مؤرخي الفرق:

ـ بعضهم يحصر الفرق الهالكة (الرئيسية) في عدد محدود، ثم يوزع الافتراق فيما بنيهم بالتساوي ـ حرصاً على عدالة التوزيع ـ وكأنه في معمل تجارب يستطيع التحكم في تفريخها:

---

(1) التبصير في الدين للإسفراييني ص 10.

(2) قارن بـ: حسن حنفي 5 /551 - 513.

(3) «... وأيضاً فالمنازع يتكلف من مسائل الخلاف التي بين الأشعرية وفي قواعد العقائد فرقاً يسميها ويبرىء نفسه وفرقته من ذلك المحظور ...» الشاطبي: الاعتصام 2 /223.

نقل الشاطبي عن يوسف بن أسباط: إن أصول البدع أربع وسائرها متفرعة عنها إذ تشعبت كل فرقة إلى ثمانية عشر فرقة[1].

الخوارج ( 18 فرقة)، الروافض ( 18 )، القدرية ( 18 )؛ المرجئة ( 18 ) = 72 + الفرقة الناجية. وبعضهم يجعل أصل الفرق الضالة ست، انقسمت كل منها إلى اثنتي عشرة فرقة[2]:

القدرية ( 12 )، الجهمية ( 12 )، الروافض ( 12 )، الحرورية ( 12 ).

ـ طائفة أخرى حرصت على تجزئة بعض الفرق الرئيسية بالتساوي بالرغم من اختلافهم في عدد الفرق الرئيسية:

ـ أبو علي السكوني ( 717 هـ)[3]:

الروافض ( 20 )، الخوارج ( 20 )، القدرية ( 20 )، المرجئة ( 12 ) + الفرقة الناجية.

ـ الإسفرايني ( 471 هـ) يقسم الفرق ويفرعها كالآتي[4]:

الروافض ( 20 )، الخوارج ( 20 ) المعتزلة ( 20 )، المرجئة ( 7 ) البكرية ( 1 )، النجارية ( 1 ) الضرارية ( 1 )، الجهمية ( 1 ) الكرامية ( 1 ) + الفرقة الناجية (أهل السنة).

عند الإمام أحمد بن يحيى المرتضى ( 840 هـ) من «الزيدية»[5]:

---

(1) المصدر السابق 2 /221.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، بيروت: دار الكتب العلمية (د. ت) ص 19؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 2 /1402، ويبدو أن ابن الجوزي والقرطبي نقلا معلوماتهما هذه من مصدر واحد، فقد أوردا أسماء للفرق المتفرعة عن الفرق الرئيسية، حيّرت المحققين لهذين الكتابين، فمعظمها لا وجود لها في كتاب الفرق المعروفة.

(3) أبو علي السكوني: عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، تونس: الجامعة التونسية (1976) ص 20.

(4) الإسفرايني: التبصير ص 15 - 16.

(5) المرتضى: الملل والنحل ضمن البحر الزخار 1 /47؛ ابن حابس: الإيضاح شرح المصباح (مخطوط) ص 400.

الروافض ( 20 )، الخوارج ( 20 )، المعتزلة ( 20 ) المرجئة ( 6 ) الجبرية ( 4 )، الباطنية ( 1 ) الحلولية ( 1 ) + الفرقة الناجية (الزيدية).

والبعض الآخر من مؤرخي الفرق حرصَ على ضبط العدد الإجمالي للفرق الهالكة أكثر من حرصهم على مساواة الفرق الرئيسية في توزيع الافتراق عليها:

- أبو الحسين الملطي الشافعي ( 377 هـ)[1]:

المعتزلة ( 12 )، الجبرية ( 3 )، الصفاتية ( 3 )، المشبهة ( 1 )، الخوارج ( 22 )، المرجئة ( 6 )، الشيعة ( 25 ) + الفرقة الناجية.

- الشهرستاني ( 548 هـ)[2]:.

المعتزلة ( 12 )، الجبرية ( 3 )، الصفاتية ( 3 )، المشبهة ( 1 )، الخوارج ( 22 )، المرجئة ( 6 ) الشيعة ( 25 ) + الفرقة الناجية.

- عضد الدين الإيجي ( 756 هـ)[3]:

المعتزلة ( 20 )، الشيعة ( 22 )، الخوارج ( 20 )، المرجئة ( 5 )، النجارية ( 6)، الجبرية ( 1 )، المشبهة ( 1 ) + الناجية.

أما البعض الآخر من مؤرخي الفرق كالبغدادي، الخطيب الرازي، المقريزي، فلم يتمكنوا من ضبط العدد الإجمالي للفرق، وبالرغم من اضطرار، الرازي والبغدادي لإخراج عدد كبير من الفرق عن فرق الأمة، واعتبارها من الفرق الخارجة عن الإسلام[4]، إلاّ أن عدد الفرق المحسوبة من فرق الأمة ظل أكثر من 73 فرقة، إذ بلغ عددها عند الرازي ( 103 فرق) وعند البغدادي ( 92 فرقة)، وقد برّر الرازي تلك الزيادة بقوله: «إن الرسول ﷺ أخبر أنهم يكونون على 73 فرقة لم يجز أن يكونوا

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة 5 /512 (هامش).

(2) الشهرستاني: الملل والنحل 1 /43 وما بعدها.

(3) الشاطبي: الاعتصام 2 /206 - 221.

(4) الفرق المنتسبة إلى الإسلام وليست منه: عند البغدادي ( 20 فرقة)، الفرق بين الفرق ص 232، وعند الرازي ( 6 فرق)، اعتقادات فرق مسلمين والمشركين ص 119.

أقل من ذلك، وأما إذا كانت أكثر فلا يضر ذلك»[1]. أما البغدادي فقد تجاهل تلك الزيادة.

3 - ومن المفارقات - أن بعض الفرق التي صنَّفتها «الفرق الناجية» ضمن الفرق الهالكة، لم تكن مخالفتها - في الرأي - للفرقة الناجية كثيرة بحيث تستوجب «الهلاك». أو بعبارة أخرى: فإن مسائل الخلاف بين الفرق الناجية وتلك الفرقة، أقل من مسائل الاتفاق بينهما، ولكن بما أن الفرقة الناجية قد جعلت من فكرها «مذهبها» المعيار النمطي والمثالي للعقائد الصحيحة، فإن أدنى مخالفة له أو خروج عنه ولو «قيد شبر» حسب تعبير الغزالي - توجب «الكفر» و«الهلاك» وأن يُصنَّف صاحبها ضمن الفرق الهالكة[2]. وأحياناً قد نزجُّ بعض الفرق المختلفة مع الفرقة الناجية، ضمن الفرق الهالكة على الرغم من أن بعض آراء عقائد الفرقة الناجية نفسها مقتبسة عن تلك الفرق، فمن ذلك مثلاً: إن «الأشعرية» قد تُشبِّع فكرها بالجبر والارجاء، ومع ذلك تصنف كل فرق الجبرية والمرجئة ضمن الفرق الهالكة[3]، ولا تستثني منهم أحداً. وكذلك «الزيدية» ترمي بكل فرق المعتزلة ضمن الفرق الهالكة[4]، بالرغم من أن دعوى الزيدية لنجاتها تتمثل في أمرين: أنها تقول بالعدل والتوحيد (أي على مذهب المعتزلة) والثانية أنهم من شيعة أهل البيت[5].

---

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 117.

(2) أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة (نُشرت ضمن مجموعة رسائل الغزالي، الجزء الثالث ص 115 طبعة بيروت: دار الكتب العلمية، (1986).

(3) يقول عبد القاهر البغدادي: «... فكل من أقر بذلك ولم يَشُبه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السني الموحد وإن ضم إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء»؛ أنظر ... ص 13 ... فمن قال بهذه الجهة (أي آرائهم الكلامية) ولم يخلط إيمانه بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الأهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ... ص 26، ومثله ص 232، 257، 269، 273؛ الفرق بين الفرق، تحقيق: عبد الحميد. «فلسنا ندفع أن يكون بشر كثيرون يوافقوننا في التوحيد ويقولون بالجبر وبشر كثيرون في التوحيد والعدل، ويخالفوننا في الوعد والأسماء والأحكام. وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة ... فإذا كملت في إنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي ...» أبو الحسين الخياط: الانتصار والرّد ...، تقديم ومراجعة محمد حجازي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية (1988) ص 188 - 189.

(4) راجع تصنيف الزيدية للفرق الهالكة في الفقرة السابقة.

(5) أثار الحكم بإقحام المعتزلة ضمن الفرق الهالكة، من قبل «الزيدية» جدلاً «ظريفاً» في أوساط متكلميهم،=

وغنيٌّ عن البيان أنّ السلطة استغلت أيضاً هذا الأثر في فتراتٍ مختلفة لتبرير وجودها واستمرار شرعيتها. فهي وأتباعها الفرقة الناجية فقط والباقون هلكى؛ إما بغضب الله أو بسيف السلطان.




= وانقسموا بين مؤيد لهذا الحكم، ومبرر له، وبين معارض له ومدافع عن المعتزلة وعن ضرورة إلحاقهم بالزيدية، وبعضهم اتخذ موقفاً وسطاً فدعا إلى إلحاق «بغدادية المعتزلة» بالزيدية دون «البصريين»، انظر نماذج لهذا الجدل في: حقائق المعرفة (مخطوط) ص 267، كتاب الإيضاح شرح المصباح (مخطوط) ص 413؛ كشف الإلباس عن حقائق الأساس (مخطوط) ص 537.

# كيف تطوّر التشيّع إلى مذهب؟ (*)

## مارشال هودجسون

من المسلّم به اليوم أنّ المذهب الشيعي، وعلى خلاف ما يعتقد الإمامية أو حتى السُنّة التقليديّون لم يكن أصلاً اعتقاداً راسخاً باثني عشر إماماً متتالين تفرغت عنهم لاحقاً فرقٌ شيعية مختلفة ومتضاربة الرأي تناصر هذا أو ذاك من المطالبين بالإمامة. فلم يعد جائزاً النظر إلى قدامى الشيعة من منظار الإمامية المتأخرة التي وافقت آراؤها ميولاً شعبيةً أسدلت الستار على مروياتٍ وتواريخ أخرى. فعلى سبيل المثال لم يعد ممكناً الافتراض كما درجت العادة أن الخلاف بين الزيدية والإمامية يعود إلى تفضيل الزيديّين أن يكون زيدٌ لا محمّد باقر خلف عليّ زين العابدين في الإمامة الخامسة، ولا الافتراض أنّ الأئمة الزيديين اللاّحقين متحدرون من زيد [1]. لا بل إن هؤلاء لم يعتبروا عليّاً زين العابدين إماماً على الإطلاق ولو اقتنعوا بالعكس لما كان ليبرز أيّ سؤال حوال من «سيخلفه» إذ إنّ الإمامة لم تكن بالوراثة [2]. في الواقع، وعلى سبيل الدقّة، لم ينشأ أيّ خلاف بين الزيدية والإمامية. فحينما كانت الزيديّة تتكوّن لم

---

(*) المقالة مترجمة عن: Hodgson, M.G.S "How Did the Early Shi'a Become Secterian?" JAOS,75(1955)pp.1-13.

(1) نجد تلك الادّعاآت في كتاب Goldziher: محاضَراتٌ في الإسلام (هايدلبرغ، 1910)، ص 247. كما نجدها في مصطلح الخمسية. وقارن بـ B. Spuler في كتابه عن إيران في العصور الإسلامية المبكّرة (فيسبادن، 1952)، ص 170. بل إنّ غودفري دي مومبين (في: المؤسسات الإسلامية، باريس، 1946، ص 41) يجعل من زيد بن علي إماماً مستوراً!

(2) في كتاباته عن الزيدية أوضح R. Strothmann هذه الأمور ونحّى الأوهام.

تكن الإمامية قد رأت النور بعد، لعدم ظهور الإمام الثاني عشر. وما عاد اليوم ضرورياً استهجان موالاة بعض الشيعة المبكرين لأئمةٍ من غير بني فاطمة مثل محمد ابن الحنفية مثلاً. ويعود السبب إلى أنّ الشيعة الأوائل، على غرار سائر العرب، كانوا يأخذون بعين الاعتبار التحدر من الذكر أي من سلالة عليّ لا من سلالة فاطمة ابنة النبيّ محمد. في الواقع أُعطيت الأفضلية لبني هاشم بأسرهم، فكان لأي متحدّر من سلالة أبي طالب أن يصبح إماما[1] من دون استثناء الأعمام الآخرين طالما أن الأشخاص المعنيين يمتّون إلى النبيّ بأواصر قربى. من هنا، فإن أجدى ما بذله الشيعة من جهود كانت تلك التي أثمرت وصول العباسيين إلى الحكم.

وبعد، فلا يجب أن نتساءل كيف استطاع الشيعة الأوائل إهمال ما نعتبره نحن مبادىء شيعيّة أساسيّة، بل أن نتساءل عن كيفية تطور هذه المبادىء عن الوضع القديم. من هنا فإن هذه الدراسة نعالج مسألةً محدّدةً هي كيفيّة تحوّل الاتجاه الشيعي إلى مذهب أو فرقة. فكثيرةٌ هي التيارات المتناحرة التي عصفت بالإسلام قديماً والتي تمكّن التركيب السُنّي من امتصاص معظمها. كيف تمكّن المذهب الشيعي من تفادي هذا المصير والحفاظ على خصائصه المميّزة لا بل وتعميقها؟ هنا نذكر عاملين اثنين من العوامل الكثيرة. **أولاً** استقلالية الغلاة الروحيّة، **وثانياً** الميزات البعيدة المدى الناجمة عن النزاعات الطائفيّة خلال إمامة جعفر الصادق.

## هزيمة المذهب الشيعي الأولى وآثارها عليه:

تقول وجهة نظر أهل السُنّة التقليديّة بأن علياً هو أحد الخلفاء الراشدين الأربعة الذين أجمعت الأمّة على حقّهم في الخلافة، وبأن الشيعة قد بالغوا في المرتبة التي منحوه إيّاها؛ لكنها مرتبةٌ قبلت بها سائر الأمّة في الواقع. من هنا، ليس من السهل تسويغ التشكك الذي يقابل به الشيعة سائر المسلمين الآخرين. لا بد أن ندرك في

---

(1) يُستخدم مصطلح «الطالبيين» في مواجهة مصطلح «العباسيين». بل إنّ نموذج عبد الله بن معاوية (بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب) يُثبت أنّ مصطلح الطالبيين يشمل أيضاً غير سُلالة علي. لكنْ يُلاَحظُ أنه كان هناك بين أتباع عبدالله بن معاوية مَنْ توقّع منه أن يُسند الأمر في حال نجاحه إلى أحد أحفاد علي؛ قارن بفرق الشيعة للنوبختي (نشرة هـ . ريتر، استانبول، 1931) ص 31.

مرحلةٍ أولى أنّ علياً لم يقف بالنسبة إلى الأمّة قديماً، على قدم المساواة مع الخلفاء الثلاثة السابقين عليه. إن هذا الوضع الذي قوبل به عليّ والذي وصفه Buhl وبكل وضوح في السيرة التي وضعها له[1]، يطرح فوراً سلسلةً من الأسئلة الجديدة، منها على سبيل المثال كيف حصل عليٌّ إذاً على سطوته الحاليّة في الإسلام وهو الذي لم تكن له تلك الحظوة أولاً؟ وفي الوقت عينه يدل هذا الوضع على ما اتسمت به الأقليّة التي شكّلت نواة حزبه الأوّل، من حيويةٍ وزخمٍ كبيرين.

إن الامتعاض الذي يكنّه بعض الشيعة لسائر المسلمين باعتبارهم أنصار عليّ، يعود إلى أساسٍ تاريخيّ قائم. إذ يصعب الافتراض أنّ الجميع قد اعتبر علياً المرشّح المنطقيّ لخلافة النبيّ بعد وفاته[2]، ولكن حتى عندما بُويع عليّ في المدينة في ظروف استثنائية، عارض كثيرٌ من صحابة النبي محمّد ذوي النفوذ حكمه، فيما اتّخذ آخرون منه موقفاً محايداً [3]. فقد كان لطلحة وللزبير كما كان لمعاوية مؤيدون خارج الشام، كما كان التحكيم في أذرُح (ودومة الجندل) بمثابة انتصار للمحايدين، وقبل موت عليّ بدا كأنّ السواد الأعظم من المسلمين قد تخلّى عنه لسببٍ أو لآخر[4]. بالتالي فإن المواجهة بين عليّ وعثمان التي ينكر أهل السُنّة حدوثها فيما

---

(1) هناك عوامل أُخرى لا نعالجها هنا ربما كانت وراء انتشار الفرق السرية في تلك الظروف، قارن بيرنارد لويس: أصول الإسماعيلية (كيمبردج، 1940)، ص 32. F.Buhl, Ali son praetendent of Kalif (Copenhagen 1921).

(2) لذا تبدو ملاحظة المنصور العباسي عن علي مسوّغة (الطبري: تاريخ 3 /213).

(3) لكنّ فيليب حتي (في: تاريخ العرب) لا يزال يتبع الشهرستاني في الذهاب إلى أنه كانت هناك مجموعة بين الصحابة تقول بالنصّ منذ عهد النبيّ. ومع أنه لا بد أن علياً كان يملك أتباعاً منذ وقتٍ مبكّر بيد أنّ أحقيته في السلطة في نظرهم ما كانت نابعةً من قولهم بالتوريث كما في النظم الملكية. ثم إنّ القول بالنصّ غير القول بالتوريث. ولو كان الأمر أمر توريثٍ ما كان عليٌ ولا الحسين هما الأحقّ بوراثة النبي.

(4) لا شك أنّ وصول عليّ للسلطة ما كان له المعنى نفسه كما في وصول الثلاثة الأوائل. ذلك أنّ الأولين وصلوا للسلطة بسبب علاقتهم بالنبي. أما عليّ فكان يملك بالإضافة لذلك حزباً. ولذا انتهى العهد المدني للخلافة بوصوله للسلطة وانتقل للكوفة حيث مواطن حزبه. أنظر بالإضافة إلى ترجمة F. Buhl لعلي السالفة الذكر، كتاب ڤلهاوزن: الدولة العربية (برلين، 1902)، ص 34.

يضمّ الشيعة إليها الشيخين، لم تكن وهماً. والإدانة التي قابل بها الحزب المسيطر في الإسلام أي الحزب الأموي، علياً تعادل ما قوبل به عثمان من إدانةٍ من قبل الخوارج والشيعة حزب عليّ الأصلي[1]. فالمذهب الشيعي بدأ كحزبٍ يضمّ أقليةً وعلى رأسه شخصٌ نبذه الصحابة الآخرون. وقد رفض الشيعة أيّ صلح على الرغم ممّا قام به سائر المسلمين منذ ذلك التاريخ من جهود مصالحة، وعلى الرغم من أفول نجم العثمانية.

وأسفرت هذه الهزيمة الأولى عن نتيجتين اثنتين بالنسبة إلى تاريخ الشيعة. من جهة، كان لها أن طوّرت فرقاً حزبية من شأنها أن منحت علياً وبعضاً ممن يتحدّرون منه دوراً مميّزاً في المجالات الدينية الخاصة. ومن جهةٍ ثانية، أضفت على الإسلام كلّه اتجاهاً شيعياً، أثر حتى في أتباع الاتجاه السنيّ وبطرقٍ شتّى من خلال الإجلال الذي كان يُلاقى به عليّ وولداه من فاطمة. ومع ذلك ففي البداية لم يكن ثمة تمييز بين التيارين لا سيّما أنّ كُلاً منهما وليد أحداث القرن الأوّل.

ولم يفقد عليّ حزبه الخاص المتحمّس له على الرغم من كره الخوارج له، وخلافه مع أهل الشام وحزب معاوية، وبُغض مناصري الزبير من أهل الحجاز له، وتخلّي محايدي أذرح عنه، وعدم مساندة أهل الكوفة له مساندةً كافية مع أنّه كان يضمن لهم على الأقلّ مواردهم من بيت المال. فقد خلفَ مالكَ الأشتر ومحمّدَ بن أبي بكر وسلمانَ الفارسيّ أشخاصٌ آخرون يوازونهم وفاءً على أقلّ تقدير. ويرى شتروطمان أنّ في شعر «أبي الأسود» الدؤلي مديحاً دينياً من ذاك القبيل لعليّ[2]، أمّا عبد الله بن سبأ فلا يقلّ شأناً عن سلمان غير أنّه مال إلى عدم التصديق بهزيمة عليّ أو مقتله مؤكّداً أنّ هذا الأخير يحمل رسالةً إلهية «ليقود الناس بعصاه» ويجبر من خرجوا

(1) فلهاوزن: الخوارج والشيعة (1901)، ص 83 حيث يلاحظ أنّ الشعارات التي كانت تُستعمَلُ في مواجهة شعارات المختار الحسينية هي تلك المنادية بالثأر لعثمان.

(2) شتروطمان، في النشرة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية (مادة: شيعة). لكنّ أقوال الشعراء ليس من الضروري أن تختبىء وراءها أيديولوجيات أو عقائد. وحتّى قولة الأشعث لعلي بأنه «وصي الأوصياء ووارث علم الأنبياء» عند وصوله للسلطة(تاريخ اليعقوبي، لايدن، 1883، ج 2 ص 208) لا تبدو أصيلةً أو صحيحة النسبة. وقد استعملها النفس الزكية (الطبري 3 /209) بمعنى الدعوى الشخصية وليس بمعنى المنصب الديني فيما يبدو.

عليه من المسلمين على التسليم به؛ لذا ظلّ يترقّب رجوعه. وإذا كان صحيحاً أنّ عبدالله بن سبأ نُفي إلى المدائن في حياة علي: فإن ذلك كان لأنّ تحزُّبه العنيف سبّب إحراجاً كبيراً لعليٍّ خلال خلافته[1].

شيئاً فشيئاً، تحوّلت هذه النزعة المناصرة وتطوّرت ببطءٍ إلى حزبيةٍ دينيةٍ قويةٍ[2]. ورأى الكوفيّون في سلالة عليّ ممثلاً لاستقلالهم، تماماً كما فعل المصريّون بالنسبة إلى سلالة عبد العزيز[3]. ولكنْ سرعان ما تدخلّت عوامل كثيرة لتضفي على هذا الشعور صفةً عاطفية وأخلاقيةً وبالتالي دينيّة[4]. فاستشهاد حجر بن عدي ما كان مناسبةً كي يبكي أهل الكوفة بطلاً شديد الولاء لمصره وحسب بل لذهابه أيضاً ضحيّة النزعة المتنامية التي تهدف إلى التخلّص من روح القبليّة العربيّة التي لا تُنتهك [5]. وكان استشهاد الحسين (سنة 680) أمام الكوفة، باعثاً لحماسة دينيّة وأخلاقيّة جديدتين. ولا شكّ أن الحسين نفسه كان يعي منزلته كسبطٍ للنبي وابنٍ لعليّ، فكان التوّابون في استشهادهم وهم يحاولون الثأر لموته يَجمعون وبشكلٍ مؤكدٍ بين الولاء لعليّ والولاء للنبي نفسه في خطوة أساسيةٍ لجعل المسألة قضيةً دينيةً صرفة[6]. ثم أضفى المختار (تُوفيّ سنة 687) على قيادة الحركة طابع السرية والتحزُّب إذ بثّ فيها روح الفِرقة أو الجماعة الخاصة؛ بالإضافة إلى ما أدخله من تقاليد الكهانة

(1) النشرة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية، مادة «عبدالله بن سبأ».

(2) ما كان هناك نقاشٌ مع الحسين حول أحقيته بالسلطة كما أنه لم يعلّل احتجاجه تعليلاً دينياً. إنما كان يدعو للعدل (الطبري 2/274 وما بعدها). ويبدو أنّ التوابين والمختار كانوا مستعدين للمضي مع ابن الزبير في عدة مسائل. كما أنّ ولاءهم لمحمّد بن الحنفية ما كان دينياً بل سياسياً (الطبري 2/607، وأنساب الأشراف 5/221)

(3) الكندي: كتاب الأُمراء (لايدن، 1912)، ص 50 ,95 وما بعدها.

(4) يشير ڤلهاوزن (في كتاب: الخوارج والشيعة، ص 69) إلى أنّ الشيعة كانوا أيام الحسين لا يزالون يعتبرون المسلمين الآخرين إخوةً لهم. دون أن يعني ذلك أنه لم تكن بينهم خلافات دينية على الإطلاق. وقارن بشتروطمان (في Kultus der Zaiditen) الذي يقارب الموضوع من جانبٍ مختلفٍ تماماً.

(5) ربما بالغ ڤلهاوزن في وصف إصرار الأمويين على الطاعة بحيث تجاهل الروح العربية لدى نبلاء القبائل، والتي كانت تحول دون الطاعة إن لم تكن قد سبقتها بيعةٌ طوعية. فمسألة حُجر بن عدي تبدو بسيطةً فقط بمنظارٍ متأخرٍ عندما صارت الطاعة القسرية (الخضوع) من سمات الدولة.

(6) يجري تصوير هؤلاء بأنهم يقاتلون من أجل أهل البيت؛ لكن ربما شمل المفهوم كلّ بني هاشم آنذاك.

العربية، والمساواة مع الموالي، فكان هذا بمثابة اختراقٍ للروح العربية الكوفيّة وهو اختراقٌ كان من شأنه أن جذب إلى الاتجاه الشيعي عناصر ذات جاذبية اجتماعية ودينيّة كامنة جديرة بالاحترام. فسجّلت حركة المختار وحركة التّوابين، كلّ منهما على طريقتها، مجيء روح جعل من تعدد الفرق فيما بعد أمراً جائز الحصول. ولكن لم يكن الشيعة قد تحوّلوا بعد إلى فرقة، كما لم يكن في الإسلام ثمة تمييز بين سنّي وشيعيّ، ففي ذلك الوقت لم يتعدَّ المذهب الشيعي والعثمانية كونهما مجرّد موقفين بسيطين من الإمامة، لا انقسامات كبيرة داخل جماعة المؤمنين[1] . فهذه الروح عينها التي دفعت بالبعض إلى التوزع في طوائف متعددة هي التي حثّت البعض الآخر على اتّباع جوامع الإسلام ومجملاته.

ثم أصبحت المعارضة الورِعة ضدّ الأمويين مواليةً لعليّ[2]. فأيام الحسين كان أهل الحجاز يفضّلون سلالة ابن الزبير على سلالة عليّ، ولكن في عهد زيد (سنة 740) أصبح الحجاز موالياً لعلي فانصبّ سخط الشيعة على الأمويين. وكان أهل الحجاز بالطبع يتوقعون خلفاً للأمويين أناساً من آل عليّ كما أجمعوا على مناصرة الحسنيين في ثورتهم على المنصور (سنة 762) مشيرين إلى عليّ كوصيّ وإلى السلالة الفاطمية[3]، ومستخدمين مصطلح المختار: «المهدي» [4]. وما لبثت جذور فكرة حكم علوي وتحديداً فاطميّ أن تعمقت، حتى أصبح شائعاً على مرّ القرون وبعد أكثر من استشهاد على غرار ما حصل في وقعة فخّ (سنة 786)، أن يحكم المدن المقدّسة آل

---

(1) جرت المبالغة في تصوير شذوذ المختار بحيث جرى تناسي أنه شخصيةٌ سياسيةٌ كانت لها قناعاتُها الدينية والسياسية. وقد استدل من اعتبره مؤسس ما يشبه أن يكون ديناً جديداً بتغيّر اسم أتباعه بعد وفاته من الكيسانية إلى المختارية.

(2) إنّ هذا التقديس لعليّ لم يعن انتصاراً كاملاً للتشيع بقدر ما عنى استمراراً لطابع المذهب السني الاستيعابي. ويلاحظ J. Schacht (في: Origins of Muhammadan Jurisprudence, 1950, P. 24) أنّ مالكاً الذي والى الحسنيين والشافعي الذي كان يؤيد مرشحاً زيدياً للخلافة؛ كلاهما كان لا يزال يعتبر الخلفاء الثلاثة الأوَل (وليس الأربعة) سلطةً تشريعية.

(3) الطبري 3 /189 الذي يذكر نقيباً أُرسل إلى خراسان باعتباره فاطمياً لا علوياً.

(4) هذه الصلة بابن الحنفيّة تظهر في الشذرات التاريخية التي نشرها دي غويه (لايدن، 1869)، ص 230 - 231 حيث يُشار إلى الغُلاة هناك.

عليّ من الزيدية أو غيرهم [1]. حتى اعتبر شريفُ مكّة نفسه، لما يلاقيه كلُّ سيّدٍ من احترامٍ وتبجيل، مرشّحاً منطقياً للخلافة كونه من سلالة عليّ. فترى شعوراً متعدّد المظاهر إن في الحديث [2] أو في المراتب الصوفيّة أو الأصناف أو حتى الأقاصيص الشعبيّة، بحيث إنه يمكن اعتبار المسلمين السُنّة وعلى أقلّ تقدير نصف شيعة. ولا يعود هذا إلى دعمهم المطالب العلويّة السياسية فحسب، بل إلى اعتقاداتهم العامة أيضاً. غير أن تطور المذهبية الشيعية قاد إلى مزيدٍ من التوزع والانتشار والتشرذم في أحزابٍ وفِرقٍ فرعية تباعدت تدريجياً عن التيارات السنية.

## اعتقادات الغُلاة الأوائل:

قد يكون من غير الممكن اعتبار النزعة الشيعية في القرون الأولى أقلّ تمسّكاً بالتقاليد المتوارثة لنقل مثلاً من النزعة العثمانية، إلاّ أن بعضاً من المفاهيم التي انتشرت آنذاك في الإسلام ربطت نفسها بالحركة الشيعيّة، وهي مفاهيم لم تكن لتُعتبر تقليديّة رغم افتقاد العصر إلى معايير محدّدة. فنشتم بالتالي، من هذا الغلوّ المبكّر، آثار عوامل ساهمت في تطوّر مظهر تعدّد الطوائف في الحركة الشيعية لاحقاً[3]. وبالكاد طبعاً يمكن القبول بالنظرة التقليدية التي ترى في الغلاة جناح الشيعة الأيسر فيما يحتلّ الوسط إثناعشريون معتدلون مفترضون. أمّا الجناحُ الأيمن فللزيديّين المتساهلين، وذلك فيما يتعلّق بالحقبة الأولى التي لم يتوانَ المؤرّخون عن وصفها وصفاً وافياً [4]. فقبل أن تتألف الفِرَق بشكلٍ تدريجيّ بعد عهد جعفر الصادق ومنها الإسماعيليّة والزيديّة وغيرها من المجموعات التي أفضت إلى الإثني عشرية، سُمّي «غُلواً» السوادُ الأعظمُ

---

(1) هناك عدة ثوار من آل عليّ من الزيدية كان لهم أتباعهم المتعدّدو الألوان قبل تكون العقيدة الزيدية على يد القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت 860م). ويذكر مسكويه في تجارب الأمم (أكسفورد، 1921) ثائراً قام للإصلاح مدعياً أنه من آل علي فجمع أتباعاً كثيرين سرعان ما انفضّوا عنه عندما تبين أنه ليس علوياً.

(2) ما استطاع العباسيون إزالة الولاء لعليّ لصالح جدّهم هم.

(3) ما كان الغلو مقصوراً على الشيعة. فالسفياني فكرةٌ من هذا القبيل. وهكذا فإن الغلو كان يمكن أن يظهر في أيّ جماعةٍ دينية أو سياسية.

(4) ليس صحيحاً ما فعله دي موميين (مؤسسات، ص 40) من التسوية بين الغلوّ والحلول. فهناك غُلُوٌّ لأسباب سياسية.

من التأمّل الديني المحض بما في ذلك التأمّل اللاحق الذي تبنّى الإثنا عشريون جوهره، مع العلم أنّ هذه التسمية كانت تطلق عملياً في الحقبة القديمة على أي ميلٍ شيعيّ أوّليّ [1].

وما لبث الشيعة الإثناعشريون من بعد والذين وصفوا أنفسهم بالمعتدلين أن استخدموا مفرد الغلاة[2] للدلالة على كل شيعيّ آخر متطرّف ذي أفكار أثارت في أنفسهم صدمةً معيّنَة. بالتأكيد، لم يُستخدم اللفظ في البداية بمعناه التقني [3] ولكن سرعان ما تبدّل الحال. ومثلما عانى أهل السُنّة في جيل السَلَف الصالح من أزمة العثور على سلفٍ أرثوذكسي بما فيه الكفاية، وذلك منذ عهد الصحابة الذين لم يقرّ كلّ منهم بمنزلة الآخر وصولاً إلى أبي حنيفة الذي شاع عنه أنّه من المرجئة، كذلك لم ينجح الإثناعشريون نجاحاً كبيراً في إرجاع عقيدتهم الصرفة إلى بدايات الإسلام، على الرغم من عدم اكتراثهم لكونهم أقلية. وتُظهر الشهادات المتناقضة التي جاءت على لسان الكشيّ نوعاً من عدم الرغبة في إسقاط عددٍ كبيرٍ من أسماء المتقدّمين[4]! في الحقيقة، كانت تلقى اللعنة على أي شيعيّ ذي أفكار شاملة، وهكذا صار الغُلُوّ هو التسمية المناسبة التي تطلق عليه وعلى أمثاله. ورأى المؤرّخون القدماء كالنوبختي والأشعري أن الغلو يطلق على مجموعة كاملة من الفرق قبل تحديد فكرة الإمامة بعد جعفر الصادق، وحَصَرا ذلك بالقرن الذي يسبق ذاك الذي عاشا فيه

(1) ما كان الغلوّ طامعاً خاصاً بفريقٍ دون فريق. فبيان (بن سمعان) كان يقول برجعة محمد بن الحنفية (النوبختي: فرق الشيعة، ص 25) أو بخلافة أبي هاشم في النبوة (ص 30) أو بالوصية من الباقر (ص 25). وقد ظهر الغلو في كلّ الفِرق عند الإثني عشرية كما عند الإسماعيلية.

(2) يبدو أنّ المصطلح استُعمل في الصراعات داخل الفرق عند الشيعة كما عند السنة. وهناك ميلٌ لدى الفرق المتخاصمة لرمْي الكلّ في قِدْرٍ واحد. ولنتأمل المصطلح لدى النوبختي (في: فرق الشيعة) والأشعري (في: مقالات الإسلاميين) ففي حين يجد النوبختي بعض الغُلاة في كلّ شرذمة أو فريق، يجعل الأشعري الغُلاة فرقةً واحدةً مستقلة.

(3) يذكر النوبختي **الهاشمية** باعتبارهم من غُلاة العباسية (ص 46)؛ فمن لم يعرف إمامه لم يعرف ربّه. وهناك ادعاآتٌ حول عقائد الغُلاة تشمل التناسخ والتجسيم والتأليه ـ تبدو كلّها تفسيرات أو إلزامات.

(4) الكشي: أخبار الرجال (بومباي، 1317هـ ـ )، ص 83. وهو يورد تقارير إيجابية عن المختار في حين يبدو متشككاً في جابر الجُعْفي.

مباشرة[1]. وبالكاد أتى التقليد التاريخي التالي على ذكر مزيدٍ من الأمثلة. فالغلوّ الأوّل، بخطوطه المتبدّلة هو في الواقع ذو دورٍ مختلفٍ كل الاختلاف عن الطوائف القليلة نسبياً والمحدّدة تحديداً كاملاً (حينما لايكون التطرّف الصوفي هو المقصود) والتي أطلق عليها لاحقاً اسم الغلو أيضاً. وإن كان لا بدّ من الحفاظ على ذلك المصطلح المتحيّز فيجب أن يقتصر على هذه الفرق القديمة، تاركاً للمذاهب اللاحقة من غير الاثني عشرية هويتها الفردية بدلاً من الخلط، كما يحصل اليوم، بينها وبين الثوران الشيعي الأول المتنوّع وهو في نهاية المطاف إرث الإثني عشرية بقدر ما هو إرث أية طائفةٍ شيعيّةٍ أخرى.

وكان أساتذة الدراسات الإسلامية من المسلمين والغربيين قد وجدوا طريقةً لاستيعاب وجهة نظر الإسلام التقليدي، حتى أنّ المستشرقينَ قد نظروا نظرة ارتياب إلى «الهراطقة» المسلمين وهم يرونهم ينشرون تعاليم يعتبرونها مستنبطةً لا محالة من يوحنّا أو بولس[2]. وبالتالي ما حظي الغُلاة الأوائل إلاّ بقدرٍ يسيرٍ من احترام الدارسين لأنّهم كانوا يلاقَون بازدراء من جانب السُنّة والإثني عشريّة على حدٍّ سواء. ولكن ما لبث البعض أن برهن ولا سيّما فريدلاندر Friedlaender أنّ بعضاً من التعاليم الدينية القديمة لا تزال باقيةً عندهم، بل ويمكن القول إنّهم كانوا المسلمين الوحيدين الذين بحثوا آنذاك في مواضيع أخذها عنهم فيما بعد الصوفيّون وعالجوها بنجاح أكبر، منها ما يتعلّق بالتجربة الدينية الشخصيّة أو الوحي أو الأخلاق أو الروح.

ولا يمكن اعتبار هؤلاء الغلاة الأوائل عديمي الأهمية. فقد كان لكلّ ما يأتي به الفرد في هذه الجماعة العربية الصغيرة الحديثة العهد بالحكم من أفكار، أهميته بالنسبة إلى الجماعة، وقد تحظى أبسط النظريات بشهرةٍ ربما لن تبقى لها فيما بعد. كما لم يعد بإمكاننا اعتبار آرائهم كلّها متطرّفة إلى أقصى الحدود كما هو الحال بالنسبة إلى آرائهم الدينيّة. فلا سبب مثلاً للاستغراب إذا ما اعتبر بعض متحمّسي الإمامية جميع

(1) النوبختي، ص 32 و 41. وتبدو قوائم النوبختي والأشعري عن الغلاة متقاربة. ويخمّن هلموت ريتر (في: فيلولوجيكا؛ مجلة Der Islam، م 18 - 1929، ص 34) أنّ هذه القوائم تعود في الأصل إلى تقارير الشرطة.

(2) آراء دي ساسي حول الدروز وفون هامر عن النزارية نماذج على ذلك.

البشر غير مسلمين باستثناء أولئك المتحدرين من سلالة الرسول وباستثناء من كان شيعياً إثناعشرياً شديد التقوى. ولا يمكن القول إنّ فلاناً من الغُلاة لأنه كان أعرابياً أُمياً[1]. كما قد يقال إنّ المتطرف هو ذاك الذي يُمجّد شخصاً لمجرّد تحدّره من سلالة عريقة. وليس هناك من تطرّفٍ يفوق تطرّف بعض الغلاة الذين انتظروا أن يعود إلى الحياة إنسان يعتبره الآخرون ميتاً، إلاّ تطرّف من يطلق عليهم اسم الشيعة المعتدلين الذين ينتظرون رجوع إنسانٍ يشكّ الآخرون في أن يكون قد وُجد أصلاً. وثمة ما يدعو إلى الافتراض بأن الآراء المنسوبة إلى هؤلاء الغلاة أصبحت ومع مرور الزمن مُبالَغاً فيها أكثر فأكثر. فنجد الكشّي مثلاً يحمل بشدّة على بعض قادة الغلاة كالخطّاب والمغيرة ويحمّلهم مسؤولية ما يمكن أن يُعتبر انحرافات بسيطة عن قواعد ممارسة العبادات، كقولهم بأنه لا يجوز أن يُؤذّن للمغرب قبل ظهور نجمة معيّنة، أو أن المرأة من سلالة النبي محمد لها أن تصلّي ولو كانت حائضاً[2]. وقد جاء على لسان النوبختي أنّ البربري وهو من الغلاة الأوائل قد وصف ابن الحنفية بربّ أولئك الذين أرسل البربري نفسه نبياً إليهم. ولكن بعد قوله هذا بفترة وجيزة آمن البربري بالرجعة، رجعة ابن الحنفية ورجوعه هو شخصياً بعد الموت ممّا يدفع إلى الشكّ بأن فكرة ألوهية ابن الحنفية هي استنتاج متعمّل من ادّعاءات البربري حول النبوة[3].



وتعتبر إدانة الشيخين وعثمان أوّل ما قد يؤدّي إلى إطلاق صفة «الغلو» على شخصٍ ما. فقد كان ابن سبأ أوّل من نشر عقيدة «الغلوّ» وعقيدة «الوقف» وهي رفض التسليم بموت آخر الأئمة وعددهم إثنا عشر وفق تعداد الإثني عشريين. ولا يحدّد النوبختي «الغلوّ» المعني من جانب ابن سبأ ولكنّه أورد إلى جانب رفضه

---

(1) أبو منصور ـ عند النوبختي، 34.

(2) الكشي، ص 149.

(3) النوبختي، ص 23 و 25. إنّ التناقضات التي تبدو في آراء الفرق حسبما يعرضها مؤرّخو الفِرَق تحمل من المعقول الذهاب إلى أنّ آراء تلك الفرَق لم تُعرَض بطريقةٍ أمينةٍ أو منظمة. فالأشعري مثلاً يذكر (ص 11) آراء جماعةٍ في الجنة بأنها في مكانٍ ما من الأرض. ثم يذكر عن تلك الجماعة نفسها القول بأنّ الصالحين يصعدون إلى الملكوت. بينما يذكر الشهرستاني عن هؤلاء أنفسهم أنهم ينكرون وجود الجنة (الملل والنحل 1 /301 ـ القاهرة 1948)!

التسليم بموت عليّ (أي إلى جانب عقيدة الوقف) لائحةً تتضمن اعتقاده بأنّ العلاقة التي ربطت عليّاً بالنبي محمد هي كتلك التي ربطت بين يوشع وموسى أي وحسبما أوضح الكشّي أنه الوصيّ بالمعنى الشيعي العام للكلمة؛ كما أورد النوبختي في لائحته أن معرفة حقّ عليّ في الحكم نصّ مفروض وأن الخلفاء الثلاثة وصحابتهم يجب أن يُلْعَنوا. وربما كان رفض ابن سبأ هذا للخلفاء الأوائل هو ما دفع بعليّ إلى إبعاده، ولا ريب في أن هذا كان غلوّه. أمّا تلميح النوبختي الواضح بأن الخطأ يكمن في إعلان هذه الأمور جهاراً فليس إلاّ فكرةً طرأت لاحقاً [1].

والمؤكد هو أنّ الغُلاة الأوائل، على أنّهم ما كانوا ليُعتَبروا بالضرورة متطرّفين إذا ما قورنوا بالإثني عشريين اللاحقين، قد أثاروا مشاكل مميّزة نابعة من تجربة هي بدورها مميّزة، مشاكل كان من شأنها أن أَضفت على المذهب الشيعي برمّته طابعاً دينياً خاصاً. وأشار فريدلاندر إلى عددٍ من هؤلاء الغلاة الذين قالوا ببعض مظاهر التفكير العربي القديم التي قمعها الإسلام[2]، منها فكرة الرجعة أي عودة البطل إلى الحياة بعد الموت. وكما في الجاهلية لم تكن لتقتصر الرجعة على شخصيّة مخلّصٍ واحدٍ مع أنّها تلائم فكرة المخلّص بمجملها لا سيّما حالتا عليّ وابن الحنفية، وهي الفكرة التي سعى المسلمون الأوائل إلى طرحها جانباً.

وربما كان أهمّ من كل ما تقدّم توقعُ النبوءة وبالطبع النطق بوحي الله، اللذين ظهرا وبشكلٍ ملحوظ أيام المختار. ولا عجب أن تبقى بعد موت النبي محمّد فكرة النبوءة كحدثٍ يمكن أن يحصل ثانيةً من دون أن يطال وقعه العالم بأسره. ولاحقاً راح ينظر إلى النبوءة بعين الجدّية على أنّها تنطوي على عنصرٍ واحد أو أكثر من عناصر ثلاثة هي: **أولاً**، سلطة النبيّ المطلقة في زمانه، **وثانيا** مساواته مع محمّد أو، وهنا نلج إلى **العنصر الثالث** إرساء قواعد أمّة جديدة. لكنّ النبوءة كما كانت سائدةً في التفكير العربي القديم لم تنطوِ على أيٍ من هذه الضرورات الثلاث. ففي النهاية لم ترد في القرآن آيةٌ صريحة تمنع ظهور رسولٍ بعد محمّد، اللهم إلاّ تلك

---

(1) النوبختي، ص.ص 19 - 20.

Friedlaender, Heterodoxies (2)

الآية التي تتحمل التأويل، والتي تصف النبي محمّداً بـ «خاتم» النبيين. هذا من دون الكلام عن الأنبياء (وليس الرسل) الذين دعوا باسم الله تأكيداً على الدين المرسل وتثبيتاً له كما حصل وباعتراف الجميع بين صفوف اليهود. وفي المسيحية أعقب موت المسيح ظهور الدعاة لدينه وقيام الكنائس. ويمكن تفسير غياب حركةٍ كهذه في الإسلام بشعور نبلاء المدينة بضرورة تجميد الوضع الراهن وبقوّة خالد العسكرية، الأمران اللذان وضعا قرارهم موضع التنفيذ في الجزيرة العربية.

مع «الغُلاة»، رأى النورَ تقليدٌ جديدٌ لاقى استنكار الإسلام الرسمي، يتعلّق باحتمال أن يكلّم الله عباده في أي زمنٍ عبر الأنبياء. ويمكن التقريب وبكلّ سهولة بين هذه الفكرة وأخرى مفادها أنّ أبطال السلف الصالح الذين مُنُوا بهزيمةٍ سيرجعون لينشروا العدل أخيراً. وبعد سقوط ابن الزبير (سنة 692) والمختار بدأ الإسلام ينتج معلّمين ينشرون الدين بين أولئك الأتقياء الذين لم يكونوا يشعرون بالرضا حيال الإسلام بوضعه الرسمي. وطوّر الغلاة، كما فعل غيرهم، تقليدهم المتحمّس هذا إلى تعاليم نظاميّة تتناول المسائل التي يطرحها هذا التقليد[1].

ومن أهمّ المسائل التي لم يخشَ هؤلاء الغلاة خوض غمارها هي شكل الله: على أيّة هيئة كان تعالى؟ فالنبي لم يعطِ إجابةً على ذلك كما لم يرحب الإسلام الرسمي بأيّة محاولة للبحث في أمورٍ تمسّ تنزيه الله. فحاول هؤلاء القوم الذين لم يروا ضيراً في أن يحصل الفانون البسطاء على معلومات حول الله إدراك ربّهم إدراكاً أكثر وضوحاً. وأشهر ما وضع في وصف الله هو ذاك الوصف الذي ينسب إلى المغيرة (توفي سنة 736).

ويبقى السؤال الأهمّ: على من يُنزل الله الوحي، وكيف؟ على الرغم من أنّ الإسلام الرسمي ولأسبابٍ خاصةٍ به لم يكن يقول بأنّ الله سيُوحي مجدداً بعد موت النبي محمّد، إلاّ أن بعض المسلمين لم يكونوا ليشاطروه الرأي. فإذا بأبي منصور (العجلي) يصف وصفاً متناهي الدقّة رؤياه التي ادّعى على أساسها أنّه ينطق بالسلطة

(1) يمكن اعتبار هذا المعنى للنبوة وللرجوع باعتباره إلى جانب تقديس علي وذريته أمراً خاصاً بالشيعة.

الإلهية وإذا بأسئلةٍ حول طبيعة الوحي ترتبط بأسئلةٍ أخرى حول معناه. فلا عجب أن وجدنا بعض الشخصيّات القديمة وقد نُسبت إليها تفسيرات رمزية للنصّ القرآني مقدّمةً بذلك ضرباً من المسائل التي لم تبارح الإسلام منذ ذلك الوقت، كلّما شعر العقل البشري بعدم الاكتفاء بكلمات الإيمان المجرّدة وأراد أن يعطي الحياة معنى. على هذا المنوال حاك المغيرة عندما قيل إنّه استشهد بتأويل آيةٍ قرآنية (33 /72) حول رفض الجبال الإذعان لعمر فيما يتعلّق بإبعاد عليّ. وكذلك الحال بالنسبة إلى أبي منصور إذ يقال إنّه أوّل آياتٍ حول السماوات والأرض مدّعياً أنّها تدعم الأئمة وتؤيّد حزبهم أي الحزب الشيعي[1]

أخيراً لا بدّ من أن تظهر إلى جانب الأسئلة المتعلّقة بطبيعة الشريعة أسئلةٌ أخرى تتناول المضمون الأخلاقي الذي تنطوي عليه هذه الشريعة. وإذا ببعضهم يُتّهم منذ القدم[2] بنشر تعاليم مفادها أنّ جميع الأعمال شرعية بغضّ النظر عن أي نصٍ قرآني مخالف مع العلم أنّه من غير الضروري أن تدرّ جميع هذه الأعمال عليهم نفعاً. لسوء الحظ، يصعب جداً دحض ادّعاءات كهذه قد يكون أساسها الخوف أو البغض أو سوء تفسير للانحرافات، فحينما يأتي الداعي بشريعة جديدة تختلف عن المعهود، قد لا يُعتبر ما أتى به شريعةً ألبتّة. ولكن، بما أنّ هذه الاتهامات موجهة انتقائياً ضد كُتّاب كالنوبختي، فلا بدّ من أن يكون لها معنى، وهنا تظهر احتمالاتٌ ثلاثة: (1) احتمال وجود نوعٍ من تناقض في المبادىء بمعنى أنّه ما أن تعود روح الشريعة الداخلية إليها ثانيةً حتى تصبح الأنظمة الخارجية شيئاً فائضاً. هذه الفكرة نشأت في الإسلام ولكن ما من دليلٍ واضحٍ على قيامها في تلك الحقبة المبكّرة. عوضاً عن ذلك يظهر احتمالان يقول بهما الغلاة: (2) إمّا أنّ الشريعة تنطوي على حقيقة مستترة (الأطعمة المحرّمة مثلاً تدلّ وبشكلٍ تلقائي على أشخاص يجب الابتعاد عنهم)[3] بحيث يصبح المرء، على الأقلّ، بحلّ من بعض الطقوس أو المراسم إذا ما اتّبع عوضاً

(1) الأشعري، ص 8، 9.

(2) يُذكر عن البربري أنه تزوج بابنته (النوبختي، 25). ويبدو أنّ «الشرط» الضروري لكي يحلّ لهؤلاء «المختارين» مالا يحلُّ لغيرهم كان «معرفة الإمام».

(3) يُنْسَبُ هذا النوع من التأويل أول ما يُنْسَبُ إلى أبي منصور (العجلي) لدى الأشعري.

عنها ما ترمز إليه هذه المراسم، أمّا الاحتمال الثالث (3) فهو موقفٌ شائعٌ جداً بين الشيعة المتأخرين لا يمكن فصله كليّاً عمّا تقدّم ومفاده أنّ من ينذر نفسه للإمام يُصفح له عن أي انتهاك للشريعة، من دون أن يُعفى منها نهائياً.

على أيّة حال، يولّد النظرُ في هذه المواقف من الوحي والأخلاق خلافاتٍ كثيرةً بين قادة الغلاة. فقد اتّخذ بعض اتباع أبي الخطاب (توفي سنة 755 /756) موقفاً ذا دلالةٍ مفاده أنّ كل مؤمنٍ نزلَ عليه وحيٌ خاصٌ لهدايته[1]. ليست هذه الرؤية للنفس البشرية ببعيدةٍ عن التجربة المسيحيّة. وحاك البعضُ نظريةً أكثر شمولاً للنفس، تقدّم حلاً للأسئلة كلّها مرّة واحدة وهي تعاليم التقمّص. هذه النزعة التي جيىء على ذكرها منذ عهد ثورة عبد الله بن معاوية (توفي سنة 747) يبدو أنّها أصبحت أمراً مألوفاً لدى جماعات الكيسانية الذين جعلوا من العباسيين مرشحيهم الشرعيين. واستعيض عن فكرة «الرجعة» أو العودة من الموت في الجسد نفسه، بفكرة «التناسخ» أو التقمّص في جسدٍ بشريّ آخر[2]. وهي فكرة تفترض أولاً نفساً منفصلة هي موضوع الاهتمام. وبالتالي يبلغ المرء منزلةً دينيةً مختلفةً منوطةً بأفعاله في مختلف حيواته السابقة حتى أن الكيسانية في إيران قد تناقشوا في موضوع تراتبيتهم: منهم من كان في مرتبة الملائكة أو مرتبة الأنبياء أو الآلهة. وبذلك يكونون قد وجدوا حلاً حاضراً لمشكلتي الوحي والشريعة المرتبطتين طبعاً بمنزلة المرء الروحيّة[3].

ولا شك أن اتباع أبي الخطّاب قد اضطلعوا بالدور الأبرز لاحقاً، وهم الذين عاصروا وصول العباسيين إلى سُدّة الحكم ولكنّهم ناصروا جعفر الصادق. ولم تكن تعاليم أبي الخطّاب واضحةً جليّةً ولكن يمكن أن نستشف من خلال ما جاء على لسان المؤرخين نقاط الخلاف بينهم. فتظهر هنا، أكثر مما يظهر مع أي فريق قديم آخر، المسائل الكبرى التي كانت تطرح على بساط البحث. وكانت إحدى هذه المسائل

---

(1) الأشعري، ص 12.

(2) هناك من حاول استخراج القول بالتناسخ من القرآن. لكنّ هؤلاء كانوا يعرفون البوذية بالتأكيد. فالنوبختي ذكر عن الخُرّمذينية أنهم استشهدوا على التناسخ بالآية القرآنية التي تذكر أنّه ﴿وما من دابّةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أُمَمٌ أمثالكم﴾ (سورة الأنعام /38).

(3) قال ابن اللّبان بأنّ هناك فرقاً بين الله في الأرض والله في السماء (النوبختي، ص 40).

موضوع النقاش مرتبة مختلف الأشخاص الروحيّة ومدى سلطة كلّ منهم نتيجة نزول الوحي عليه. فقد صنّف أتباع أبي الخطّاب الناس في منزلة الملائكة أو الأنبياء أو حتى، وبصراحةٍ شديدة: الآلهة، ولكن لا مجال لنشوء أيّة منافسة بينهم وبين الله، الإله الواحد، إذ إنّهم لا يتعدّون كونهم تجليات له. وبالطبع كانت مسألة التراتبية الإلهية الغامضة هذه هي المأخذ الذي أخذه الخصوم على أبي الخطّاب وأتباعه، أينما ظهرت هذه التراتبية[1].

وقد سُجّلت بين صفوف أتباع أبي الخطاب خلافات أخرى أكثر أهميّة من الخلافات حول الألوهية والنبوة، موضوعها طبيعة الموت وبالتالي طبيعة الروح. فمنهم من سلّم بفكرة الموت التي تعني أنّ الآخرة رهنٌ بالجسد وبالتالي فإنّ النفس باقية. فيما رفض البعض الآخر القبول بهذه الفكرة التي غالباً ما نسبها المسلمون إلى المسيحيّة، والتي تتناول النفس الخالدة المستقلّة عن الجسد. ونشأ نوع من البحث عن التجربة الروحية يظهر من خلال ما زعمه بعضهم حول مشاهدتهم أصدقاءهم المتوفين، صباحاً ومساءً[2].



وحينما انضوى السواد الأعظم من المجتمع تحت راية الإسلام، ولم تعد الأمّة ككل لتنزعج من وجهات نظر أفراد عديمي الأهميّة ليسوا سوى بقايا طبقةٍ حاكمة سابقة، فلم تعد تشكّل انحرافاتٌ كهذه قلقاً لسببٍ واحدٍ هو أنّ القائلين بها فقدوا مركزهم ولم يعودوا في موقعٍ يسمح لهم بإثارة أي شغبٍ مفاجىء كذلك الذي كان يخشاه القسري في عهد هشام[3]. وشاع فيما بعد إعدام الأفراد بتهمة الهرطقة كما حصل مع الشلمغاني في عهد المقتدر، ولكن الحركات الخطيرة كانت تصدر عن طوائف واسعة الانتشار لا سيّما الإسماعيليّة. فوصل إلينا الجدال الكبير الذي قام بين من يطلق عليهم اسم الغلاة المؤيدين للإمامية الأصليين بعد عهد جعفر، والذي كان يتمحور مدلول وضع العين والميم والسين والمسائل المتعلّقة بها والتي أتى

(1) كان هناك من توقّع صعود الروح مع بقاء الجسد حياً في الظاهر على الأقلّ (الأشعري، ص 11).

(2) الأشعري، ص 12.

(3) الطبري 2/ 1621.

النوبختي على ذكرها بعباراتٍ أكثر غموضاً وتصنيفاً مما كان عليه الأمر إبّان الغلو القديم[1].

ولم تفتر حماسة الطوائف الشيعية اللاحقة فإذا بها تتّبع نهج الغلاة الأوائل وعلى وجه الخصوص حماستهم العازمة واهتمامهم باستمرارية السلطة الالهية على الأرض بعد موت النبيّ وكيفيّة التعبير عنها والإيمان بالأخرويات وترقب عودة القائم أو رجوع أحد الأئمة[2]. وقد ساهم الغلاة بلا ريب في اللّهجة العاطفيّة التي اعتمدها الشيعة الإثناعشريون والإسماعيليّون التالون، لأنّهم قد أثاروا مشاكل أكثر شمولاً بطبيعتها تتعلّق بروحانية النفس وإمكان اتحادها بالله. على أية حال بدا جليّاً أن الصوفية كانوا ورثتهم في هذا المجال. وعلى الرغم من أنّ الصوفيّة لم تكن مرتبطة بالغلوّ بشكلٍ مباشر[3] إلاّ أنّ موضوع النفس الباطنة ناهيك عن مسألة منزلة مختلف المتصوفين كل ذلك صار محور حديث صوفي مستمرّ وذلك منذ طي صفحة فترة الغلاة الأوائل الكلاسيكيّة، هؤلاء الغلاة الذين أبقوا حيّةً فكرة أن ما يبقى بعد الموت هو النفس المجردة، وهي الفكرة التي تُنسب إلى المسيحيّة، كما سبق وذكرنا.

## أسباب إمامة جعفر الصّادق

إن الغلاة بحدّ ذاتهم لا يعللون بالمطلق أسباب ظهور الفِرَق الشيعيّة المتعددة. بل إنّ السبب الرئيسي وراء ذلك هو قيام إمامة النصّ. فحينما ننظر إلى تاريخ المذهب الشيعي القديم من دون أن نراه عبر منظار الإثني عشريّة، لا يظهر أن المشكلة تكمن في معرفة سبب اقتناع عدد كبير من الشيعة بالتخلّي عن خطّ الأئمة الذي يعتبر اليوم الخط الوحيد، بل تكمن المشكلة الفعليّة في كيفية وصول هذا الأخير إلى هذه الدرجة المتقدّمة من السواد. فمعرفة هذه الأسباب ستساهم في الوقت عينه في تفسير

(1) تحدث ماسينيون عن ذلك في مواطن متعددة من مقالاته بدائرة المعارف الإسلامية، وبخاصةٍ في مادّته عن القرامطة.

(2) يبدو أن أول من قال بالقائم باعتباره آخر سلسلة الأئمة أتباع أبي منصور (النوبختي، ص 34). أما عند الإثني عشرية فالفكرة ممزوجةٌ بالرجعة.

(3) كان هناك بين الصوفية مَنْ وُضع ضمن الغُلاة مثل الحلاّج الذي يقال إنه كان ذا ميولٍ شيعية.

كيف تحوّل الاتجاه الشيعي إلى فرقة.

كانت الحركات الشيعيّة قبل عهد جعفر الصادق وخلاله تقسم إلى فريقين كبيرين. الفريق الأوّل والمُسمّى بالفريق الكيساني إمامه ابن الحنفية، ظهر خلال ثورة المختار الكبيرة ومن ثَمّ خلال ثورة عبد الله بن معاوية، وشكّل نواة الثورة العباسيّة نفسها وإليه ينتمي كبار شعراء الشيعة الأوائل[1]. من جهةٍ ثانية ظهر الحسَنيون والنفس الزكيّة ظهوراً عظيماً نسبه الزيديّون في ما بعد إليهم[2]، ولم يكن ليشكّل ظاهرةً منعزلة، فقد سبقته حركة كلٍّ من زيد وابنه واللتين حظيتا كذلك بدعم أهل الحجاز، ولحقته وقعة فخّ. في المقابل، لم يصلْنا بعد ظهور الحسين ظهوراً مبكراً ولكنْ ضيّق النطاق وما قام به التوّابون بعد ذلك، سوى القليل القليل من المعلومات المؤرّخة حول الخطّ الذي انتهجه الإمامية حتى عهد حفيد جعفر الذي كان أقلّ الأئمة إثارةً للنزاع والجدال[3]. ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً نجد السواد الأعظم من شيعة العصور اللاحقة من اثني عشريين ونُصيريين واسماعيليين يُرجعون خطّ إمامتهم إلى جعفر دون غيره من الخطوط الأخرى، على خلاف ما فعلته الزيدية.

وكان لجاه العائلة دورٌ كبيرٌ في عهد جعفر، إن لم نقل إنّ جهود جعفر الصادق الشخصية هي التي أدّت إلى ذلك الوضع حتى قيل إنّ المنصور وصف جعفراً في نهاية حياته بأكثر العلويين الأحياء نبلاً، واضعاً ادعاءاته في موضعٍ أسمى من ادعاءات النفس الزكية[4].

احتلّ جعفر مكانةً بارزةً لا يعود الفضل فيها إلى الأسباب السابق ذكرها فحسب، بل إلى شهاداتٍ متعدّدة المصادر سنيّة منها وشيعيّة تشير إلى جيل جعفر

---

(1) من مثل كثير والسيد الحميري وربما الكميت. ويذكر النوبختي (ص، 27) أن السيد الحميري (ت 173هـ / 789م) تحول جعفرياً فيما بعد.

(2) قارن: R. Strothmann, Staatsrecht der Zaiditen (1912), 106 بل إنّ الزيدية يعتبرون النفس الزكية بين مؤسسي مذهبهم الفقهي.

(3) يشير اختيار المأمون العباسي له لولاية عهده إلى ما يشبه الإجماع عليه. بل يقال إنّ الزيدية أنفسهم كانوا يوالونه.

(4) الطبري 3 /213.

على أنه أسمى الأجيال الشيعية. فجعفر هو أهمّ سلطة شيعيّة بين مؤرّخي الفرق الشيعية[1]. وهو أكثر من أية شخصية أخرى محور تأمّلات الغلاة. وعند موته سجّل النوبختي مطالبة أربعةٍ من أبنائه بالإمامة. وهناك مجموعة محدّدة انتظرت رجعة جعفر نفسه، تدريجياً فاقت شهرة جعفر شهرةَ مذهبه فقَبِل السُنّة به وبوالده في أسانيدهم كما كرّم الأشعري على امتداد صفحاتٍ عدّة، الجماعة الفكرية التي أحاطت بجعفر تحديداً[2]، وفي النهاية كلّما قُبل بالشيعة كمذهب سنّي فإنّ ذلك كان يحصل باسم جعفر.

كان عهد جعفر ملائماً لعملية إعادة توجيه داخل المذهب الشيعي. فمع سقوط الوليد الثاني (توفي سنة 744) حصلت كل انواع البرامج الثورية ـ وما أكثرها ـ على فرصتها. حتى أنّ الأمويين أنفسهم الذين شرعوا بسلسلة الثورات، كان لهم «مرشّح إصلاح». وكانت أربع من الحركات الخمس التي هدّدت معاً الحكم الأموي في الشام، من «المعارضة الدينية» بالمعنى الواسع للكلمة: حركتا خوارج وحركتان أخريان شيعيتان نوعاً ما. وحدها حركة مروان التي اعتمدت على قيسيي الشمال لم تتسم بطابع ديني خاص، ولم تلبث بعد أن تغلّبت على السلطة بدمشق وحطّمت ثلاثاً من الحركات الأخرى أنْ نَحّاها العباسيّون جانباً، الأمر الذي اعتُبر نصراً شيعياً. هذا الجَيَشان برمته شكّل الفرصة الأنسب التي سنحت للشيعة كما كانت بالنسبة إلى القدرية والخوارج وحتى الجهمية في خراسان. وكان الشيعة يتوقعون النصر بمساعدة أهل المدينة ولكنّ الثورة انتهت بخيبة أمل كبيرة مُنُوا بها بعد أن تنكّر العبّاسيون لهم. من هنا كان من البديهي أن يمروا أكثر من أي فريق آخر بعملية تعديلٍ لتوجهاتهم السياسية.

وتعدّدت بلا ريب الأسباب التاريخية التي كانت وراء بزوغ نجم إمامة جعفر في تلك الظروف، منها تحوّل خصومه من الكيسانية إلى الخلافة العباسيّة التي ما لبثت

(1) لا يذكر المؤرّخ الإسماعيلي القاضي النعمان أي إمامٍ آخر بعد جعفر.

(2) الفلاسفة الشيعة الذي يذكرهم الأشعري في فصله عن الاختلاف هم إما تلامذة جعفر أو ابنه (موسى الكاظم).

بعد أن أصابهم الوهن أن أبعدتهم تدريجياً[1]، كما أباد المنصور عدداً كبيراً من الحسنيين مما أفاد الحسينيين بطريقة غير مباشرة[2]. من دون أن نهمل طبعاً شخصية جعفر نفسه وشخصية والده. وهكذا نجد في هذه الإمامة ثلاثة مبادىء مجسّدة ساهمت لا محالة في مدّه بالقوّة لخوض معركة جمع شتات التيار الشيعي آنذاك.

المبدأ الأوّل كان مبدأ **النصّ**. فقد ميّز ابن حزم الزيدية عن سواهم من الشيعة بإنكارهم أن يكون هناك نصّ صريح عيّن بموجبه النبيّ عليّاً[3]. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هذا المبدأ يعني أن الزيدية[4] انكروا أيّ تعيين من قِبل الإمام لخلفه. ولا ينطبق مبدأ عدم الاعتراف بالنصّ على زيدية العصور كلّها فحسب بل على نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل وصولاً إلى الحركة التي أحاطت بالنفس الزكيّة في عهد جعفر. وما يخرج عن المألوف هو فكرة الإمامة الموجودة في شخصٍ معيّنٍ سواء أطالب هذا بالحكم أم لم يطالب به، وأنّها تنتقل من شخصٍ إلى آخر عبر التعيين الصريح أي النص[5]، وهي فكرة ظهرت في آنٍ معاً في خطّي إمامة: خطّ أبي هاشم وريث ابن الحنفية وخطّ محمد الباقر أحد أحفاد الحسين. ووفق النوبختي فإن خطوط النصّ جميعها، العلوية منها وغير العلويّة تتحدّر من هذين الخطّين[6].

ويعود تاريخ فكرة الإمامة بالنصّ على الأرجح إلى عهد محمّد الباقر الذي عاصر أبا هاشم. وتقتضي ضمناً حكايات النوبختي الواقعية والتي تتناول معالجته لأخبار

(1) النوبختي، ص 42 ـ كيف حوّل المهدي العباسي الإمامة بأثرٍ رجعيّ من علي إلى جدّه العباس بن عبد المطلب، ووجد مَنْ وافقه على ذلك.

(2) الطبري 3/ 171.

(3) I. Friedlaender, «Heterodoxies of The Shiites», JAOS, XX V LLL (1907), 74

(4) الأشعري أيضاً (ص 16 - 17) جعل مبدأ النصّ رأس مبادىء «الرافضة» في مقابلة الزيدية. وكان هناك زيدية يقولون بالنصّ على عليّ وولديه دون سواهم (ص 67).

(5) النص أو التعيين هو أساس «المشروعية». وهي فكرة توجد لدى فرق إسلامية أُخرى.

(6) يذكر الأشعري أنّ بياناً وأبا منصور والمغيرة والخربية؛ كلّ منهم كان يقول بالنصّ على هذا الشخص أو ذاك. لكنّ شتروطمان يرى أنّ الفكرة قد تكون أقدَم كما يظهر من قصة تحول بعض أتباع زيد بن علي بن الحسين عنه إلى جعفر كما يعني أن فكرة توارث الإمامة ربما كانت موجودة آنذاك (122هـ).

الزيدية الأوائل أنّه كان يعتبر نفسه السلطة العلويّة الشرعية الوحيدة[1]. وبالتأكيد لم يكن أتباع جعفر يرون أنّ الدعوى تقتصر على أن يكون الإمام أحد أفراد عائلة عليّ، بل إنّ سلطة الإمام الشرعي يجب أن تكون متوارثة وفي يد شخصٍ عيّنه والده من قبل وسينص هو بدوره على ابنه، سواء أراد أن يعلن نفسه مرشحاً أم لم يرد. وهكذا نشأت المشكلة الشهيرة حول خلافة جعفر، والتي كانت لها فائدةٌ كبيرةٌ. فهي لم تصبّ ولاء المؤمنين كله في فردٍ واحدٍ فقط بل وفّرت له أيضاً إمامةً مستمرةً وأدّت بالتالي إلى وجود الجماعة وجوداً دائماً، ولولا ذلك لظلّ التشيّع مجرّد شعورٍ غير محدّدٍ يدعو إليه أيّ مرشّح لفترة ثورة، ولا يعتمد أحدٌ عليه بعد ذلك.

ولم تكن فكرة النصّ حكراً على إمامة جعفر. ففي أيّة حال لقد داخلت خطوط الإمامة الكثيرة التي ادعت النصّ من أبي هاشم، والتي أفاد منها العباسيون[2]. إلاّ أنّ جعفراً تمتّع بميزة خاصة فهو لم يكن يتحدّر من سلالة أبي طالب أو سلالة عليّ فحسب بل من فاطمة بنت النبي أيضاً. وكان الطبري قد أورد في روايته لكربلاء ما مفاده أن الحسين قد بلغ مصاف القداسة كونه حفيد النبي محمد، تماماً كما اعتُبرت المدينة المنوّرة، مدينة مقدّسةً كونها مستقر النبي بعد هجرته. وإذا بهذا الشعور، الأقرب إلى إحساسٍ بحرمةٍ لا تُنتهك من شعورٍ بحقٍ في الحكم، ميزةٌ إضافية بالنسبة إلى الحسين، كما أصبحت لاحقاً بالنسبة إلى النفس الزكيّة الذي أدرج فاطمة ضمن لائحة «الزيجات الطاهرة»[3] بدلاً من اعتبارها سلفاً ذا حقٍ شرعيّ. ثم تحوّلت هذه النقطة إلى ذريعة أساسيّة بالنسبة إلى الإثني عشريين والإسماعيليين لتصبح فاطمة فيها إحدى الشخصيات الأكثر قداسة، بل واعتمد ذلك الزيدية أيضاً الذين حصروا الإمامة في العلويين ممّن تحدروا من علي وفاطمة بالتحديد[4].

---

(1) يقال إنّ بعض الغُلاة مثل بيان ادّعوا أيضاً وراثةً من محمد الباقر. ويذكر الطبري 2/1698 أنّ أتباع زيد الذين هجروه مضوا إلى جعفر باعتباره وريث الباقر. وذهاب جعفر إلى موالاة الشيخين لا يعني عدم قوله بإمامةٍ ثورية.

(2) ادعى كل من العباسيين وعبدالله بن معاوية النصّ أو الوصية من أبي هاشم.

(3) رسالة النفس الزكية إلى المنصور في الطبري 3 /209.

(4) يبدو أنّ مصطلح الزيدية قبل القاسم بن إبراهيم الرسّي كان يشمل كلّ الذين يقولون بالثورة والخروج من آل البيت حتى لو لم يكونوا من سُلالة عليّ وفاطمة.

وجاءت فكرة الإمامة التي لا ترتكز أولاً على مطلب سياسي بل على العلم لتتمم فكرةَ الإمامة بالنص والمحصورة في فردٍ معيَّن من بين العلويين جميعاً والمستمرة مهما كانت الظروف السياسيّة. إنّه عصر بروز الحديث وظهور محاولة لإرساء أنظمة كاملة ترتكز عليها الحياة الدينية مما أسفر في النهاية عن ظهور الفقه، إنّه عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك. أمّا جعفر فاعتُبر بالطبع إماماً مثلهما، اهتمّ بمعالجة التفاصيل المناسبة التي تخوّل المؤمن حلَّ القضايا الأخلاقية الداخلية التي قد يواجهها. فتراه يظهر في التقليد السنّي في درجة معيّنة. وقد ادّعى البعض أن جعفراً يتمتّع بسلطة مزيدة فيما يتعلّق بهذه القضايا، والفضل في ذلك يعود إلى موقعه كإمام بالنصّ، بمعنى آخر إن قراراته في هذه القضايا هي القرارات النهائية على وجه البسيطة، فيما اعتُبر فعلياً أنّ الآخرين لا يملكون مبدئياً من السلطة الشرعية أكثر مما يملك أتباعهم[1].

وربما كان هذا الادّعاء أساساً يتعلّق باستخدام العلم المتوارث للبتّ في القضايا استخداماً سلطوياً، أكثر مما كان يتعلّق بالعلم نفسه. فكل إمام يجب أن يملك السلطة التي تخوّله إصدار قرار نهائي حول أيّة مسألةٍ شرعيّة[2]. وبالتالي، يمكن أن يؤدّي مباشرةً إدّعاءُ الإمامة بأنّ السلطة العليا هي شرعاً من حقّه، إلى المطالبة بالسلطة النهائية في البتّ بالقضايا الشرعيّة وفي هذه الحال بالقضايا الدينية كافة. مطالبةٌ كهذه قد تتحول وبكل سهولة في أذهان كثيرة إلى ادّعاء علمٍ يفوق الطبيعة هذا إن لم يحصل في الأذهان كلّها. فإمامةٌ حيث السلطة ليست فعلاً بيد الحاكم ولم يتخطَّ علمه المرحلة النظرية، جعلت هذا العلم أو هذه البصيرة مصدر القرارات وأحاطتهما بهالةٍ من القدسية حتى أصبحا هبةً فريدةً يتوارثها إمامٌ عن الآخر. وبالتالي حظي الإمام بصفته مصدر العلم الوحيد المفوّض بكيفية اتباع الحياة الدينية، على وظيفة فائقة الأهميّة وذلك سواء أكان حاكماً أم لم يكن، وقد أسفر ذلك عن نتيجتين ـ **أولاً** لم يكن من الضروري ألبتة بالنسبة إلى الإمام أن يشنّ ثورة ويحاول،

---

(1) يبدو أنّ الباقر والصادق كانا يقولان بذلك؛ أي أنّ الإمام أعلم ممن سواه.

(2) تدل النقاشات لدى النوبختي وغيره حول الأئمة الأطفال أنه لم يكن مقبولاً في البداية أن يكون لدى الإمام علمٌ إلاّ من المصادر الخارجية المألوفة. ثم ظهرت فكرة العلم اللدنيّ أو المتوارث ربما في عصر جعفر.

أن يصبح حاكماً قائماً فعلاً، لا بل ـ وهذه هي النتيجة الثانية ـ لم يكن من الحكمة أن يفعل ذلك إذ لا بد له حينها أن يشوب الارتباك دوره كسلطة نهائيّة في القضايا الأخلاقية الشرعية بسبب المسؤوليات التي تلقيها السلطة السياسيّة والمختلفة نوعاً ما. وهكذا يبدو أنّ ثمّة سياسة صريحة أجمع عليها كلٌّ من الباقر وجعفر حول رفض أيّة فكرة تمتّ إلى الثورة المسلّحة بصلة، وتكثُرُ أخبارهما التي تسلّط الضوء على هذه السياسة[1].

وقد سلّم جدلاً بأن الهدف من المطالبة بالإمامة هو الاستئثار بالسلطة مما كان له أثر سلبيّ على شيعةٍ كثيرين [3,2]. وقد روى النوبختي أخباراً صوّرت ذلك، ناهيك عن بعض جوانب فكرة الإمامة ككل. لكن على أية حال بقدر ما خيّب الموقف المسالم ظنّ بعض الشيعة ذوي الذهنية القديمة، فقد قوّى النتيجة الثانية الناجمة عن فكرة الإمامة بالنصّ ألا وهي إنشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس والتحزب. والأرجح أن هذا الإحساس بدأ بالظهور في حياة جعفر. وهو الذي قبل به السُنّة المتأخرون. وكان من شأن القصة التي أوردها النوبختي والتي تدوّر حول المنافسات بين أبناء جعفر[4]، أن قوّت وعي الفريق وجذّرته. فنجد النوبختي في روايته لا يتحمل عناء إخفاء أن موسى لم يكن الوريث الوحيد الممكن. فأولاً، كان إسماعيل هو الوريث وإن كان صحيحاً ما قيل حول ترك بعضهم جعفر عند موت إسماعيل لقناعتهم بأنّه ما كان يجوز على جعفر أن يعيّن شخصاً سيموت قبله، فهذا يدل على وجود فكرة محدّدة سائدة في ذلك الوقت حول اتّسام النصّ بطابعِ فوق طبيعي[5]. ثم جاء عبد الله الذي قبل به السواد الأعظم إثر موت جعفر، والذي قيل عنه إنّه نصّب نفسه بنفسه رسمياً إماماً. ولكن لم يلبث أن توفاه الله بعد مدّة وجيزة ولم

(1) تُنْسَبُ هذه السياسة المسالِمة أو سياسة القعود والتقية إلى زين العابدين على نحوٍ أقلّ. وقد أفادت هذه السياسة في عدم تعريض جعفر وأقاربه لملاحقة العباسيين، وجعلت من جعفر الملاذ لكلّ الثوار الخائبين.

(3,2) يورد الكاتب هنا نصاً طويلاً عن النوبختي حول آثار قعود الباقر وجعفر على مختلف التيارات الشيعية. وكيف أنّ كثيرين تحولوا إلى الزيدية الثائرة وتركوا الحسينية المسالمين.

(4) النوبختي، ص 57 وما بعدها.

(5) النوبختي، ص 55.

يكن قد خلّف ابناً، فكان لا بدّ من الانتقال إلى موسى كونه الابن الثالث. ولكن ثمّة من لم يرضَ منذ البداية بعبدالله واختار حلولاً أخرى منها إمامة موسى. فنتجت عن ذلك حالات انشقاق واتهامات متضادة نموذجية موضوعها إمامة الأكثر طهراً وورعاً بينهم[1].

وإلى جانب ذاك المزيج المؤلف من خلافة بالتعيين وعلمٍ صادرٍ عن سلطةٍ، من شأنه أن يقود المؤمن ويجمع شمل الفريق الواحد أو الفرقَ المتعدّدة، ظهر وبشكلٍ جليّ مبدأ ثالث ساهم في أن تتخطى إمامةُ جعفر وبنجاحٍ كبير خيبة الأمل العظيمة التي مُنيت بها. وقد يكون الباقر قد مهّد إلى حدٍ ما السبيل إلى ذلك[2] ولكن يبدو أن جعفراً أحاط نفسه، سواء أكان ذلك بشكلٍ فعّال أو على العكس سلبيّ، بأشخاصٍ تأملوا في مشاكل العصر. ولم يقتصر ذلك على المتكلمين الذين اهتم بهم الأشعري اهتماماً خاصاً بل شمل بعضاً من أكثر الغلاة صراحةً.

ويظهر أن إعادة تنشيط الإمامة هذه تزامن مع تطوّر عوامل نظامٍ وقائي وفّق بين التأملات المختلفة ضمن حدود الإسلام المرنة، إسلام ذاك العصر التقليدي. حتى أنّ البراءة من أبي الخطاب وطرده[3] ـ وهو الأمر الذي عولج كحدثٍ قائمٍ بحدّ ذاته من جانب الأشعري، يشير إلى أنّ عملية التنظيم بدأت على أقلّ تقدير في عهد جعفر إلاّ أن تحديدها الزمني لا يزال مشوباً بالغموض. وقد جاء على لسان الكشّي التعليق الأكثر وَقْعاً حولها وهو ما نُسب إلى علي الرضا (توفي سنة 819) حينما رفض حديثاً كان أحد الأتباع قد نقله عن مدّونات أولئك العراقيين الذين سجّلوا ما كان يقول جعفر والباقر. جاء في تعليق الكشّي أن أبا الخطّاب وأتباعه قد أساءوا نقل أقوال جعفر ونسبوا إليه أكاذيبهم عبر هذه المدونات التي لا يزال يُعمل بها. تلك الأقوال التي كان لا بدّ من حذفها مما قال جعفر والباقر على حدٍ سواء، تَظهر أيضاً من خلال تعليق آخر موازٍ نُسب إلى جعفر ويأخذ فيه هذا الأخير على المغيرة سوء تمثيله للباقر

---

(1) النوبختي، ص 56 وما بعدها.

(2) يصوّر النوبختي الباقر باعتباره مُحاطاً بالغُلاة. أما الكشّي فيذهب لغير ذلك.

(3) أدّى التبرؤُ من أبي الخطّاب إلى قلقٍ عظيمٍ ضمن الطائفة لأنه كان أهمّ مفكّري الإمامية.

مضيفاً أن كل ما نسب من غلوّ إلى هذا الأخير مصدره المغيرة[1].

على أية حال وعلى المدى البعيد أسفرت عملية إعادة التنظيم هذه عن نتيجةٍ، هي سنوح الفرصة أمام الشيعة الجعفريين للقيام بتأمّلات حرّة ضمن حدود الدين. ويمكن أن نلتمس أثرها من خلال التباين ذي الدلالة بين العقائد المنسوبة إلى أبي الخطّاب وتلك المنسوبة إلى الأسماعيلية. فقد صبّ أبو الخطّاب ومذهبه اهتمامهما على المسائل الروحيّة إلى جانب المسائل الأخرى التي عالجها الغلاة القدامى. وقد نُسب إليه مثلاً قوله في أحد النصوص أنه في كلّ جيل يوجد نبيّ ناطقٌ وآخر صامت وبناءً على ذلك فالنبي الناطق في عصرهم هو محمّد أما عليّ فهو الصامت الذي يملك العالم[2]. واليوم نجد لدى الإسماعيلية بعضاً من وجوه هذا الاهتمام بالتراتب. فالتراتب الهرمي هو في الواقع سمتهم المميّزة ولكن مع فارق كبير هو عدم وجود زوج مؤلّف من نبي صامت وآخر ناطق، في كل جيل. صحيح أن كلمتي ناطق وصامت تردان في قاموسهم إلاّ أن استعمالهما حكرٌ على محمّد وعليّ وبذلك يكونون قد حافظوا على ما يستحقّ ذلك الجيل الكلاسيكي من احترام إسلامي، حتى أنّهم لم يقولوا أن عليّاً هو نبيّ بل إنه «وصيّ» النبي وهي العبارة التي كانت الأوساط المعتدلة قد اعتمدتها. وقد حوفظ وبكل حرصٍ على الصيغة بالرغم مع ما قد تتصف به روحها أحياناً من تطرّف، ضمن إطارٍ واسع يسمح به الاسلام بشكلٍ عامٍ.

وحافظت كذلك مصطلحات الإثني عشرية اللاحقة على خاصيتها الرسميّة عينها حتى ما يتعلّق منها بالأفكار، الأمر الذي اعتبره غيرُ الشيعة شيئاً مريباً. فقد اصبحت كلمة «حُجّة» والتي أُلقي اللوم على أبي الخطّاب لاستخدامها[3]، تُستعمل ومن دون قيدٍ للأئمة على سبيل المثال. ويبدو أن السبب يعود إلى أنّ الإسلام بشكلٍ عامٍ لم يستخدم هذا التعبير لأغراضٍ دينيّة مقدّسة مع أن هذا التعبير وأمثاله يفيدان،

---

(1) الكشي، ص 146 - 147.

(2) الأشعري، ص 10.

(3) لا شك أنّ عملية الشرعنة هذه شرّعت من جانب الفاطميين ليحظوا باحترام المسلمين الآخرين؛ لكنها بدأت قبلهم.

وفق منظار الإثني عشرية، معنى التأليه. ولم يعد يُشار إلى كلمة «النبي» مثلاً ولا حتى على سبيل التلميح، وهي لا تتضمن أصلاً ما تحمله كلمة «حجّة» من معانٍ، بعد أن منعَ إجماعٌ إسلاميّ صريحٌ استعمالها. ورغمَ ما كان الأئمة يلاقون من تبجيل واحترام كبيرين بصفتهم المظاهر التي يتجلّى عبرها النور الإلهي وكونهم يجسّدون القداسة، إلاّ أنّه لم يطلق عليهم أبداً لقب نبيّ أو إله.

وهكذا يبدو أن إمامة جعفر وخطّها قد استحوذا بفضل عملية إعادة التنظيم الرسمية هذه على أقلّ تقدير، على حماسة الغلاة، نافضين عنهما في الوقت نفسه كلّ انطباع سيّء، فجرى بذلك تَجَنُّبُ أيّ انتهاكٍ قد يصدم الرأي العامّ أو جمهور المسلمين وأيّة حماسةٍ مطلقة العنان بين صفوف المؤمنين. وربما كان هذا وراء الأهميّة القصوى التي حظي بها خَطُّ جعفر بصفته خط الأئمة المعصومين.





# من الإماميّة إلى الاثني عشريّة (*)

إيتان كولبرغ

في القرن الإسلامي الأول، تطوّرت نظريّة الإمامة الشيعيّة تدريجياً حتى تحدّدت معالمها في أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، والفضل في ذلك يعود إلى هشام بن الحكم[1]. ولم يطرأ عليها تغيير ملحوظ في السنوات المئة التالية أو حوالي ذلك أي حتى وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري في العام 260 هـ/ 874 م. ثم ظهرت مطلع القرن الرابع الهجري / الثامن الميلادي فكرةٌ أساسيّةٌ جديدةٌ اتّخذت صيغة العقيدة، وهي الإيمان بوجود اثني عشر إماماً يظلّ آخرهم في حالة غيبةٍ حتّى رجوعه نهائياً ليكون المهديَّ أو القائم. وتقسم هذه الغيبة إلى غيبةٍ صغرى - وهي قصيرةٌ امتدت بين العامين 260 هـ / 874 م. و 329 هـ/ 941م. طوال هذه الفترة مثّل الإمامَ على الأرض أربعةُ سفراء متتالون - وغيبةٌ كبرى وهي طويلة لا يعرف مدى امتدادها الا الله. هذه العقيدة هي ما يميّز الشيعة الإثني عشرية عن الإماميّة القديمة[2]. ومن هنا كانت مشروعية الخوض في غمار أصول هذه

---

(1) أنظر مادة «هشام بن الحكم» (لمادلونغ) في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة.

(2) قارن: W. M. Watt: «The Rafidites: a preliminary study», Oriens , XVI, 1963, 119 f. حيث ذهب إلى أنّ مصطلح «إمامية» ورد في مصدر زيديّ استعمله أبو الحسن الأشعري (- 324 / 935) في «مقالات الإسلاميين»، نشرة هـ. ريتّر، استانبول 1929 - 1933، ص 64. وخمّن أنّ هذا اللقب استعمل قبل العام 850 م. ويبدو لي أنّ هذا التخمين يتأكّد في مصدرٍ إضافي، كتاب: نقض العثمانية للبغدادي المعتزلي أبي جعفر الإسكافي ( - 240 / 854). ففي نقطةٍ معينةٍ يتبرأ الإسكافي من الإمامية الذين قادهم تشددهم إلى إنكار أشياء ثابتة ومعروفة (ذكر ابن أبي الحديد النصّ عن الإسكافي في شرح نهج البلاغة وألحقه عبد السلام هارون بكتاب العثمانية للجاحظ في نشرته له، القاهرة 1374 / 1955، ص 318). أما مصطلحا القطعية وأهل النسق (المصطلح الأخير يستخدمه باستمرار الناشىء الأكبر المتوفّى 293 / 906 في نشرة جوزف فان اس لكتابه: مسائل الإمامة، بيروت 1971، ص 28 وما بعدها) فهما أقدم ويملكان مفهوماً أوسع. أما مصطلح «إثنا عشرية» فيُحتمل انه استُعمل حوالي 1000 م. فهو لا يظهر في كتاب الفهرست لابن النديم (- 380 / 990)، ويظهر في كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (- 429 / 1037) وهو شديد العداء للشيعة (ص 23، 64). ومع استتباب الأمر للإثني عشرية ضمن التشيع صار المصطلحان «إمامية» و «اثنا عشرية» يُستخدمان كمترادفين؛«

العقيدة ومراحل تطوّرها الأساسيّة، ودراستها دراسة مفصّلة.

توجد أقدم الأدلّة على الإيمان بسلسلة الأئمة الإثني عشر في كتب تاريخ الفِرَق. فنجد في آخر كلٍّ من كتاب «فِرَق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي و «كتاب المقالات والفِرَق» لسعد بن عبد الله القمّي (وكلاهما أنجز كتابه حوالي العام 900م) وصفاً للجماعات أو الفرق التي انقسمت إليها الجماعة الشيعيّة إثر وفاة الحسن العسكري. قد نلحظ اختلافاً بين روايتي المصدرين أحياناً[3]، مع ذلك فإنّ النوبختي وسعد بن عبدالله على اتفاقٍ أساسي بما يتعلّق بالإماميّة وهي أهمّ فَصيلٍ بين تلك الفرق جميعاً. يصف كلاهما أعضاء هذه الفرقة كمؤمنين بموت الحسن العسكري (لا باختفائه أو برجعته) تاركاً وراءه وريثاً له كان مختفياً إبّان وضع الكتابين ولكنه سيظهر لا محالة في المستقبل[4]. في هذه المرحلة صبّ الإماميّون اهتمامهم على التدليل أنّ الإمام قد يلجأ إلى التواري عن الأنظار في فترات الخطر المحدق، معتمدين إلى حدٍ ما على الآثار المنسوبة إلى الرسول[5]، من دون أن يذكروا بصراحة احتمال أن تطول هذه الغيبة لتتجاوز مدّة حياة أيّ شخصٍ عاديّ وبالتالي لا يحاولون تفسير هذه الحياة الطويلة في الاختفاء بظاهرة المعمّرين (أولئك الذين استطالت أعمارُهُم) التي سيلجأ إليها فيما بعد محمّد بن علي بن بابويه (الذي توفّي سنة 381 هـ. / 991م.) وآخرون[6]. كما تغيب عن هذين النصّين وجوهٌ أخرى من عقيدة الشيعة الإثني عشرية فعلى سبيل المثال لم يؤتَ فيهما على ذكر احتمال حصول غيبتين اثنتين، وليس ثمة إشارة صريحة إلى أنّ عدد الأئمة قد بلغ اثني عشر مع ابن الحسن العسكري، كما يخلو النصّان من أيّة إشارة إلى ما قد يرمز إليه هذا الرقم. ويظهر

---

= قارن: I. Friedlaender, «The Heterodoxies of the Shi'ites in the presentation of Ibn Hazm», JAOS, 1908, 151.

(3) لتحليل مفصل عن علاقة المصدرين أحدهما بالآخر؛ قارن: W. Madelung, «Bemerkungen zur imamitischen Firaq - Literatur», Der Islam XLIII, 1 - 2, 1967, 37 ff.

(4) النوبختي: كتاب فِرَق الشيعة، نشرة هـ. ريتر، استانبول 1931، ص 93 - 95، وسعد بن عبد الله: كتاب المقالات والفِرَق، نشرة م. ج. مشكور، طهران، 1383 / 1963، ص 102 - 106.

(5) أنظر، سعد بن عبدالله، مصدر سابق، ص 103.

(6) أبو حاتم السجستاني، كتاب المعمرين، نشرة غولدزيهر، لايدن 1899، المقدمة.

أخيراً من خلال هذا الوصف لمعتقدات الإماميين، أنّ الإجماع كان قد تمّ على اسم الإمام الثاني عشر إلاّ أنّه وبكل بساطة سرٌّ لا يمكن البوح به؛ فيما يقول أعضاء إحدى الفرق الأخرى[7] إنّ اسمه محمّد[8]. وما لبثت الإماميّة أن قبلت بهذا التحديد لهويته إذ يقول الأشعري في «مقالات الإسلاميّين» إنّهم (أي الإمامية) يؤمنون بأنّ محمد بن الحسن العسكري هو الإمام المختفي[9]، ولولا هذا التفصيل لأمكن القول بأنّ وصف الأشعري لتعاليمهم لا يختلف ألبتّة من حيث الجوهر عن وصف النوبختي أو سعد بن عبدالله.

وتقدّم مصادر الإماميّين أنفسهم التي تتزامن مع فترة موت العسكريّ، تأكيداً غير مباشر على عدم وجود أيّة عقيدة إثني عشريّة في تلك الفترة. فقد جمع العلاّمة الإمامي محمّد بن الحسن الصفّار القُمّي (الذي توفّي سنة 290 / 903) في كتابه «بصائر الدرجات» مثلاً، أخباراً حول الأئمة لكنّه لم يورد شيئاً حول غيبة الإمام الثاني عشر. كما لم يقدّم أبو جعفر بن محمّد بن خالد البرقي (الذي توفّي سنة 274 /887 أو 280 /893) الذي اشتهر بـ «كتاب المحاسن» وهو أحد معلّمي الصفّار، أيّة معلوماتٍ عن ذلك. فقد أورد في الباب الأوّل من كتابه والذي يحمل عنواناً هو «كتاب الأشكال والقرائن» أخباراً حول معنى مختلف الأرقام[10] لكنه اكتفى بالأرقام من ثلاثة إلى عشرة ولم يرَ ضرورةً في المتابعة حتى الرقم 12. على خلاف ذلك، نجدُ في «كتاب الخصال» لابن بابويه والمخصَّص برُمّته لمعاني الأرقام والأعداد حتى «ما بعد الألف»، فصْلاً مطوّلاً يتناول الرقم 12 وخصوصاً أخبار الأئمة الأثني

---

(7) هي الفرقة السادسة عند النوبختي، ص 84، والفرقة الحادية عشرة في كتاب المقالات والفِرَق، ص 114.

(8) يذكر صاحب كتاب «فرق الشيعة» أن محمداً كان عمره عامين عندما توفي والده. أما صاحب كتاب «المقالات والفرق» فيذكر أنه كان بالغاً عند وفاة الوالد.

(9) الأشعري، مصدر سابق، ص 17،30. ويذكر الأشعري (ص 14) إحدى فِرَق الغُلاة التي تقول أيضاً باثني عشر إماماً لكنها تضيف إنّ الله يَحِلُّ في كلٍّ منهم. ومما يستحق الذكر هنا أنه في حين يقول كل الإثني عشرية إنّ محمد بن الحسن هو الإمام الغائب، هناك من يذهب إلى أنه لا يجوز ذِكْرُ اسمه (قارن بالكليني: أصول الكافي، نشر علي أكبر الغفاري، طهران، 1375 / 1955 - 1377 / 1957)، م 1، ص 322 وما بعدها).

(10) البرقي: كتاب المحاسن، نشرة جلال الدين الحسيني المحدِّث، طهران 1370 / 1950، ص 3 - 15.

عشر[11]. أضف إلى ذلك الخبر الإماميّ الشهير الذي أورده البرقي وفيه قابل الخضرُ عليّاً وابنه الحسن وكشف لهما أسماء الأئمة[12]، إلاّ أنّ رواية البرقي هذه تختلف عن غيرها من روايات هذا الخبر (والتي أتت على الأرجح لاحقاً) في أنّ الخضر لم يسمّ إلاّ عليّاً والحسن والحسين أو حتى عددهم. فكتابا «المحاسن» و «بصائر الدرجات» إنّما وُضعا قبل الغيبة الصغرى أو إثر بدايتها مباشرةً. ويدلّ غياب أيّة معتقدات شيعيّة إثني عشريّة عن هذين الكتابين على أنّ الإيمان باثني عشر إماماً آخِرهم غائب لم يكن قد أصبح بعد معتقداً بكل معنى الكلمة من معتقدات الإثني عشريّة.

وسرعان ما تبدّل الوضع. فإذا بخبر الخضر كما جاء في «تفسير» علي بن إبراهيم القُمّي (الذي توفّي سنة 307 /919) يحمل في طياته أسماء الأئمة الإثني عشر جميعاً[13]. وبلغت هذه العمليّة أوجها في «أصول الكافي» لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكُليني (توفّي سنة 329 /941) الذي تَرِدُ فيه مكوّنات النظريّة الشيعية الإثني عشرية الأساسية كلّها[14]. ويمكن هنا أن نضيف، إنه كانت لهذه الرؤية آثار مباشرةً على بعض المرويات ذات الطابع الخلاصي، والتي تتحدّث عن اثني عشر «مهدياً» سيخلفون القائم «الأوّل»[15].

وحتى بعد الانتهاء من وضع مصنّف الكُليني الضخم، كان على العلماء من حينٍ

(11) ابن بابويه: كتاب الخصال، النجف، 1391 / 1971، ص 436 - 451.

(12) البرقي: كتاب المحاسن، ص 332 وما بعدها.

(13) علي بن ابراهيم القمي: التفسير، نشرة طيب موسوي الجزائري، النجف 1386 / 1966، م 2، ص 44 وما بعدها.

(14) أنظر على الخصوص الكليني 1 / 328 وما بعدها. ويظهر الأثر عن الخضر على ص 525، والآثار عن الغيبتين على ص 339 وما بعدها.

(15) أنظر ابن بابويه: اكمال الدين، طهران، 1301 / 1883، ص 204. وقد اقتبسها المجلسي في بحار الأنوار، إيران 1305 - 1315 / 1887 - 1897، م 1، ص 236، وأبو جعفر الطوسي: كتاب الغيبة، نشرة آغا بزرك الطهراني، النجف، 1385 / 1965، ص 285. وهذه الرواية في البحار 13 / 237. ويذكر المجلسي تفسيرين محتملين لهذا الأثر، أولهما أنّ المهديين الإثني عشر يمكن أن يكونوا النبيّ وأحد عشر اماماً، الذين يأتي بعدهم القائم. وثانيهما أنّ المهديين الأحد عشر يمكن أن يكونوا أوصياء للقائم، الذي يعيد الأمة إلى عهد الهُدى مع الأئمّة الآخرين الذين سيرجعون أيضاً.

لآخر أن يواجهوا معارضةً داخليةً ضدّ عقائد الإثني عشريّة مع العلم بأنّ هذه المعارضة لم تكن آتيةً بشكلٍ عامٍ من المتشدّدين الذين أصرّوا على أن تستمرَّ الإمامة استمراراً ظاهراً في شخص جعفر شقيق الإمام المتوفّى. بل تكمن المشكلة بالأحرى في موقف «ضعفاء الشيعة» الذين لم يشاؤوا إثارة عداوة الأغلبية السنيّة فعمدوا لتقديم رؤى غير مقبولة كما تكمن في موقف القاعدة الشيعيّة التي أربكتها مستجدات الوضع. هذا الارتباك تعكسه مداخل ثلاثة كتب وُضعت في أواسط القرن الرابع / العاشر أو خلال نصفه الأخير. **الأول** هو «كتاب الغيبة» لأبي عبدالله محمّد بن ابراهيم النعماني (الذي توفي سنة 360 /971) تلميذ الكُليني والذي أنهى وضع كتابه سنة 342 / 953 [16]. فيه يحمل النعماني على معظم شيعة جيله لعدم ثقتهم في هوية الإمام الحالي أو لشكّهم في اختفائه، ناسباً هذه الشكوك إلى الجهل وإلى تأثير «أهل الزُخرُف والباطل» عليهم تأثيراً مؤذياً، وإلى فتنة الحياة الدُنيا والانصراف للذاتها التي أبعدت الناس عن طريق الحقّ[17]. ولا يذكر النعماني أسماء «أهل الزخرف والباطل» ولكن يمكن أن نستشف ما كان يدور في خلده عبر الاطّلاع على **مصنّفٍ** آخر عنوانه «كفاية الأثَر» في النصوص على الأئمة الإثني عَشَر للخزّاز الرازي القُمي (الذي تُوُفّي سنة 381 / 991) وهو أحد تلامذة ابن بابويه. يذكر الخزّاز في مدخل[18] كتابه أنّ الدافع الذي بعثه على وضعه هو «قومٌ من ضعفاء الشيعة ومتوسطيهم في العلم» ممّن تأثروا بالحجج التي أوردها المعتزلة ضد الأئمة الإثني عشر. حتى قال بعض هؤلاء الشيعة إنّ النصّ على الأئمة الإثني عشر لا يمكن إثباته «من جهةٍ يُقْطَعُ العُذْرُ بها»، وذهب البعض الآخر إلى أكثر من ذلك إذ قالوا إنّ الصحابة لم يأتوا على ذكر أيّ حديث يتعلّق بالنصّ؛ فرأى الخزّاز في تقويم هذه الآراء المغلوطة مهمّةً عاجلة **والكتاب الثالث** الذي تناول موضوع الغيبة والأكثر شهرةً هو «إكمال (كمال) الدين وإتمام (تمام) النعمة» لابن بابويه. في الباب الأوّل يقول ابن بابويه إنّه في طريق عودته من زيارةٍ قام بها إلى ضريح الإمام الثامن علي

(16) النعماني: كتاب الغيبة، طهران، 1318 /1900، ص 2.

(17) المصدر نفسه، ص 4 وما بعدها.

(18) الخزاز الرازي: كفاية الأثر (إيران)، 1305 / 1888، ص 289.

الرضا، توقّف في نيسابور. وأثناء وجوده هناك لجأ إليه عددٌ كبيرٌ من الشيعة المرتبكين للاستفهام عن الغيبة. فكان لهذه التجربة أن حَثّتْهُ على وضع كتابٍ يكشف فيه حقيقة الموضوع ويظهرها على الملأ[19]. اعتمد هؤلاء المؤلفون الشيعة الإثنا عشريون القُدامى (والذين نَهَجَ مؤلّفو الأجيال اللاحقة نهجهم) في محاولتهم إثبات صحّة عقيدة الأئمة الإثني عشر، أربع طرائق أساسيّة:

(أ) براهين مستقاة من القرآن: صارت الآيات القرآنية التي يرد فيها بشكل عاديٍّ الرقم 12 موضع اهتمام المتكلمين الشيعة. فقيل مثلاً إنّ الإمام الخامس محمّد الباقر (الذي توفي سنة 114 / 732 أو 117 /735) قد أوّل الآية ﴿إنّ عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً﴾ (9 /36) بحيث تشير إلى الأئمة الإثني عشر[20]. كما نسب إلى الإمام السادس جعفر الصادق (توفّي سنة 148 /765) قولاً مفاده أنّ الليل يتألف من اثنتي عشرة ساعة وكذلك النهار، والسنة تتألف من اثني عشر شهراً وعدد الأئمة اثنا عشر وكذلك عدد النقباء[21]؛ أمّا عليٌّ فهو إحدى الساعات الاثنتي عشرة وهذا ما يقصد من الآية ﴿بل كذّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيراً﴾ (25 / 11)[22]

(ب) براهين مستقاةٌ من المأثورات الشيعية: يمكن تصنيف الأخبار المتعلّقة بالموضوع إلى فئتين؛ أولاً أخبار تدلّ على وجود وثائق متعددة تعود إلى عهد الرسول، وتظهر فيها أسماء الأئمة الإثني عشر بشكلٍ مفصّل. إحدى هذه الدثائر اللوح الذي رآه الصحابيّ جابر بن عبدالله حسبما ذكر بنفسه، في بيت فاطمة[23]. وثيقة أخرى هي

---

(19) ابن بابويه، مصدر سابق، ص 3 وما بعدها.

(20) النعماني، مصدر سابق، ص 41. وانظر أيضاً الطوسي، مصدر سابق، ص 96 ويظهر العالم الشيعي محمد حسين الطباطبائي تردداً في قبول هذا التأويل؛ قارن بكتابه: الميزان في تفسير القرآن، IX، طهران 1379 / 1959، ص 286.

(21) يشير بذلك إلى نقباء بني إسرائيل الإثني عشر المذكورين في القرآن (سورة رقم 5 / 12) أو للنقباء الإثني عشر الذين اختارهم النبي من أهل المدينة، انظر ابن بابويه: كتاب الخصال، ص 463 وما بعدها.

(22) النعماني، مصدر سابق، ص 40.

الصحيفة التي أعطاها الرسول لعليّ والتي يقال إنّها تتألف من اثني عشر باباً على كلٍّ منها ختم منفصل، وقد طلب الرسول من عليّ أن يفتح الختم الأوّل ويتصرف حسبما تملي عليه التعاليم الواردة فيه وتتكرر العمليّة مع كل إمام من الأئمة التالين[24]. الوثيقة الثالثة يفترض أنّها تعود إلى ألفي سنة قبل خلق آدم وقد استخرجها جعفر الصادق كما يقال من ثمرة نخلةٍ كان قد زرعها. وتتضمن الوثيقة الشهادتين إلى جانب أسماء الأئمة الإثني عشر[25].

الفئة الثانية أحاديث تناول الرسول فيها الأئمة الإثني عشر الذين سيخلفونه. وقد جمع المجلسي في «بحار الأنوار» عدداً كبيراً منها[26]. وفي بعض روايات حديث الغدير[27] يقال إن الرسول قد أشار إلى إمامة علي والحسن والحسين وتسعة من أبناء الحسين[28] كما أُطلق على الأئمة الإثني عشر اسم «الراشدين المهديين» أو «المحدَّثين» أي الذي تحادثهم الملائكة، أو «الأوصياء» وهلمّ جراً ...

(ج) أدلّة مستقاة من تراث أهل السنة: شعر المؤلفون الشيعة بضرورة دعم عقيدة الأئمة الإثني عشر فاستشهدوا بأقوال السنّة، وذلك لأسبابٍ جدلية واضحة. وأكثر الأقوال شهرةً في هذا المضمار هو الحديث الذي أعلن الرسول فيه أن اثني عشر خليفةً (أو أميراً) سيخلفونه بعد موته وجميعهم من قريش. هذا الحديث الذي يرد بأوجه متعددة يُقتبس عادةً عن طريق الصحابي جابر بن سَمُرة (توفي سنة 66/ 686) كما ترجع إحدى رواياته إلى عبد الله بن عمر (الذي توفي سنة 73/ 693) وإلى غيره من الصحابة[29]. ويستشهد الخزّاز بهذا الحديث وبغيره من الأحاديث المشابهة مستنداً تارةً إلى صحابةٍ عُرِفوا بمناصرتهم لعلي كسلمان الفارسي[30] وجابر بن

(23) المصدر نفسه، ص 29 - 31، وابن بابويه: إكمال الدين، ص 179 وما بعدها.

(24) النعماني، ص 24.

(25) النعماني، ص 42، وانظر أيضاً ابن بابويه: كتاب الخصال، ص 445 وما بعدها.

(26) بحار الأنوار للمجلسي IX , 120 وما بعدها. وانظر أيضاً ابن بابويه: كتاب الخصال، ص 445 وما بعدها.

(27) انظر عن غدير خُمّ وأحاديثه المادة التي كتبتها فاتشيا فاغليري في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة. وأوسع كتابٍ عن الموضوع من وجهة نظرٍ شيعية كتاب عبد الحسين أحمد الأميني: الغدير في الكتاب والسنة، طهران، 1372 / 1952.

(28) النعماني، ص 33.

(29) المصدر نفسه، ص 48 وما بعدها، وابن بابويه: إكمال الدين، ص 149 - 167 , وكتاب الخصال، ص=

عبدالله[31] وحذيفة بن اليمان[32]، أو إلى آخرين كعمر وعثمان وأبي هريرة وعائشة الذين يرى فيهم الشيعة القُدامى مناوئين أَلِدّاء لعليّ[33]. فإذا بالنتيجة التي خلص إليها المؤلّفون الشيعة التقليديون في القرن الرابع / العاشر، بيّنة واضحة الوضوح كلّه: إنّ سلطة الأئمة الإثني عشر جميعهم مستمدّة من نصّ مباشرٍ من النبي. فالرسول لم يقصد بخلفائه الملوك المغتصبين الذين تجاوز عددهم الإثني عشر منذ عليّ حتى أيام المؤلفين على أيّ حالٍ، فلا بدّ إذاً أنّه كان يقصد الأئمة، وهم في الواقع خلفاؤه في الأرض[34].

(د) براهين مستقاة من الكتاب المقدّس والتقليد اليهوديّ: لم يخلُ الأدب الإسلامي منذ أقدم العهود من شهادات مستقاة من الكتاب المقدّس ومن التقليدين اليهودي والمسيحي رغم المعارضات المتنوعة لهذا الاستناد داخل المعسكر الإسلامي[35]. ولم يكن الشيعة أقلّ نشاطاً من سواهم من الفرق الإسلامية في البحث عن اقتباساتٍ من الكتاب المقدّس سواء أكانت صحيحةً أم زائفة لدعم صحّة معتقد معيّن. ولا يُستثنى من ذلك مبدأ الأئمة الإثني عشر. فالنعماني مثلاً يدافع عنه معتمداً على «السفر الأول» (أي سفر التكوين) ويورد قولاً للحسن بن سليمان وهو علاّمة يهودي من أرّجان[36]، مفاده أنّ إسماعيل كان يُسمّى أيضاً «ماد» وهي كلمةٌ

= 436 - 445 وبشكلٍ عامّ في بحار الأنوار IX ,128 وما بعدها، وانظر في التأليف الشيعي المعاصر، علي يزدي الحائري: إلزام الناصب في إثبات حُجّة الغائب، طهران، 1351 / 1932، ومحمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأُصولها، النجف، 1369 / 1950، ص 99.

(30) الخزاز، مصدر سابق، ص 293 وما بعدها؛ مقتبس في بحار الأنوار IX ,141 - 144.

(31) الخزاز، مصدر سابق، ص 294 - 297؛ وفي البحار IX ,145.

(32) الخزاز، ص 305.

(33) الخزاز، ص 298 وما بعدها. وينتقدُ المجلسيُّ الخزّازَ لمزجه آثاراً إمامية بآثار أعداء الشيعة ويعلن أنّه لم يورِدْ في البحار غير أحاديث الثقات (البحار 1 / 12).

(34) النعماني، ص 49. وتشير المصادر الشيعية غالباً الى الأئمة بوصفهم الخلفاء أو خلفاء الله في أرضه؛ قارن بالكليني، مصدر سابق I ,193.

(35) أنظر: F. Rosenthal, «The influence of the biblical tradition on Muslim Historiography» in B. Lewis and P. M. Holt (ed), Historians of the Middle East, London, 1962, 35 - 45; M. J. Kister, in IOS, II 1972, 215 - 230.

(36) قارن بكستر، مرجع سابق، ص 222, 232, 233.

عبريّة تفيد افتراضاً معنى «الرجل المحمود» (أي محمّد)، وهذا هو أيضاً اسم النبيّ بالعربية[37]. فإذا سلّمنا بأن إسماعيل ومحمّداً يتشاطران الاسم عينه يسهل أن نفهم كيف يمكن تطبيق الفكرة عينها على أبناء اسماعيل وعلى نسل محمّد. وبالفعل، يحدّد الحسن ابن سليمان أسماء أبناء إسماعيل الإثني عشر[38] موضحاً أنّها تشير أيضاً إلى الأئمة الإثني عشر[39]. وحينما سُئل أين تَرِدُ هذه الأسماء (حرفيّاً في أيّة سورة) أجاب (واهماً في ذلك) إنها ترد في «سِفر الأمثال»[40]. كما يورد الحسن دليلاً آخر من سفر التكوين 17/ 20: «وأمّا إسماعيلُ فقد سمعتُ قولك فيه. وها أنذا أُباركه وأُنمّيه وأُكثّره جداً جداً، ويلدُ اثني عشر رئيساً، وأَجعلُهُ أُمّةً عظيمةً»[41]. ويؤكّد ثلاثة يهود آخرون صحّة هذه الاستشهادات ويدعمون تفسير الحسن بن سليمان لها[42]. كما يقال إنّ بعض اليهود يعرفون أنّ أسماء الأئمة مذكورة في التوراة ولكنّهم يرفضون الاعتراف بذلك جهاراً إمّا لعدم رغبتهم بالإقرار بمنزلة الإسلام السامية أو تفادياً لردة فعل بني دينهم[43]. وتعود بعض الروايات الأخرى

---

(37) في آثارٍ مختلفةٍ (تُروى عادةً عن كعب الأحبار) يُقالُ إنّ اسم النبيّ في الكتابات القديمة (أو في التوراة): ماذماذ ويعني: حسن حسن (القاضي عياض: الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى، القاهرة، 1369 / 1950, I, 148، والنويري: نهاية الأرب XVI، القاهرة، 1374 / 1955 ، ص 79) أو موذموذ (ابراهيم الباجوري: المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية، القاهرة، 1301, 1883، ص 213) أو الحادّ (بحار) أو ماذ ماذ (الحائري؛ مرجع سابق، ص 38، 45) وأكثر هذه الصيغ مأخوذة من الصيغة العبرية Me'od Me'od (سفر التكوين XVII, 2, 6, 20). ويقال إن الحروف التي تتكون منها لفظة ماد ماد يُقابلها العدد 92 (ويكون صحيحاً إن ضوعفت الألِف) وأنّ العدد 92 نفسه هو المقابل لحروف لفظ «محمد».

(38) أنظر سفر التكوين XXV, 13 - 16. وقارن بسفر الملوك الأول، 29 - 31.

(39) النعماني، ص 49 وما بعدها. وتبدو أسماء أبناء إسماعيل في هذه القصة حافلة بالتصحيف والتحريف. لكن تلك الأسماء تبدو أقلّ تحريفاً في روايةٍ أُخرى للأثر عن كعب الأحبار (بحار الأنوار IX, 127) نقلها المجلسي عن مقتضب الأثر لابن عيّاش. ولا يعرف المؤرّخون المسلمون فيما يبدو الصِيَغَ الصحيحة لتلك الأسماء فقد أشار الطبري إلى الخلاف بين رواية ابن إسحاق والروايات الأخرى في هذا الصدد (تاريخ الطبري I, 351). وقد عرف المسلمون بخبر الإثني عشر ولداً لإسماعيل في حقبة مبكرة إذ يذكر ذلك المفسّر المبكّر إسماعيل بن عبد الرحمن السُدّي (- 128 / 745).

(40) النعماني، ص 50.

(41) المصدر نفسه.

(42) المصدر نفسه.

(43) بحار الأنوار IX, 127 في اقتباس عن ابن عياش: مقتضب الأثر.

حول قبول اليهود بفكرة الأئمة الإثني عشر، إلى أيّام عليّ نفسه. ففي إحداها يضع يهوديٌّ علم عليّ على المحك ضارحاً عليه أسئلةً صعبةً متنوّعة، وحينما طرح عليه سؤالاً حول عدد أئمة الهُدى الذين سيخلفون محمّداً، أجاب عليّ ذاكراً الأئمة الإثني عشر. فإذا باليهوديّ يؤكد صحّة قوله ويعتنق الإسلام[44]. وفي سياق قصةٍ مشابهةٍ، عرض أحد اليهود على عليّ كتاباً مسطوراً بخطّ داود أشير فيه إلى الأئمة الإثني عشر[45].

ويرى العلماء الإثنا عشريون أنّ الاعتقاد بغيبة آخر الأئمة هو نتيجة مباشرة للاعتقاد بالأئمة الإثني عشر. ونجد دفاعاً مفصّلاً عن هذا الموقف في الأعمال التي تتناول الغيبة ولا مجال لمعالجتها هنا. إلاّ أنّ الحجّة الأساسية هي التالية: إذا ما افترضنا أن خطّ الأئمة ينتهي بالإمام الثاني عشر فإن هذا الأخير لا يزال على قيد الحياة (بما أنّ البشرية لا يمكن أن تبقى من دون إمام)، ولكنّه في القوت عينه وجد نفسه في خطرٍ محدقٍ بسبب أعدائه المتعدّدين. صحيح أنّ الله لن يسمح بأن يُقتل الإمام الأخير (إذ لن يكون ثمّة من يحلّ محلّه) إلاّ أنّ على الإمام أن يضطلع بمسؤوليّة أمنه الشخصية ويحافظ على سلامته بالبقاء مختفياً. في هذا السياق، تُولي الأخبار المتعلّقة بالغيبتين اهتماما خاصاً. فالنعماني الذي أنجز «كتاب الغيبة» بعد ثلاث عشرة سنة من بدء الغيبة الكبرى يستشهد بقولٍ لجعفر الصادق مفاده أن الغيبة الأولى ستكون الأطول[46]. وتلت هذا القول، أقوالٌ أخرى لجعفر الصادق منها: «يدخل القائم في غيبتين، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة»[47] أو «يدخل صاحب هذا الأمر في غيبتين، في الأولى سيعود إلى أهله[48]، وخلال الثانية سيقال إنّه هلك»[49]. الانطباع الذي يولّدُهُ التباينُ في وصف مدّة كلٍّ من الغيبتين الأولى والثانية هو أنّه لم يكن

(44) النعماني، ص 51 وما بعدها.

(45) المصدر نفسه، ص 54. وقارن بالكليني I ,529, 531.

(46) النعماني، ص 90، مقتبس في بحار الأنوار XIII، ص 142.

(47) المصدر نفسه. وهناك رواية أخرى مشابهة تُرفع للنبي (الخزاز، مصدر سابق، ص 307).

(48) قارن بالبحار XIII، ص 143.

(49) النعماني، ص 91.

جليّاً أصلاً أيّهما ستكون الأطول حتى تقرر لاحقاً أن الغيبة الثانية (المعروفة أيضاً بالغيبة التامة)[50] هي أطولهما. كما تحددت في هذا الوقت أسباب تكرر الغيبة. يقول الشريف المرتضى (الذي توفي سنة 436 / 1044) إنّ الإمام كان يظهر لأتباعه عند بداية غيبته أي خلال الغيبة الصغرى، متوارياً عن أعدائه فحسب حتى وجب عليه لاحقاً، حينما تفاقم الخطر المحدق بحياته أن يتوارى عن أتباعه وعن أعدائه على حدٍّ سواء[51]. ولا يستبعد المرتضى احتمال ظهور الإمام على أحد أتباعه شرط أن يكون هذا الأخير موضع ثقة الإمام التامّة[52].

ولا يبني علماء الكلام الشيعة اعتقادهم بغيبتين على أخبار الشيعة فحسب بل على السابقات التي تنسب إلى أنبياء مختلفين، وبخاصةٍ إبراهيم ومحمّد. فقد دخل إبراهيم أوّلاً في غيبةٍ بسبب نمروذ ثم لخشيته ملك مصر[53]. أما النبيّ محمد فقد كان عليه أن يختبىء مع أقاربه من بني هاشم في الشِعب[54]، وأن يتحمّل مقاطعة قريش له[55]. ولاحقاً اضطر وهو في طريقه إلى المدينة، إلى الاختباء في الغار[56].

بعد اقتفاء مراحل النمو الأساسيّة التي مرّت بها العقيدة الإثنا عشريّة يبقى سؤال حول أصل هذه العقيدة: إلى أي مدى يمكن أن نرجع بالأخبار التي ترتكز عليها هذه العقيدة إلى الحقبة التي تسبق اختفاء الإمام الثاني عشر؟

النقطة الأساسيّة التي لا يجب أن تغيب عن الأذهان هي أنّ الرقم 12 وفكرة الغيبة كانا حافزين قديمين جداً في التاريخ الإسلامي. بل ويمكن القول إنّ هذا الرقم

---

(50) أنظر الفضل بن الحسن الطبرسي: إعلام الورى في أعلام الهدى، نشرة م. مهدي السيد حسن الخرسان النجف، 1390 / 197)، ص 445. وانظر البحار XIII، ص 142.

(51) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء، النجف، 1380 / 1961، ص 228.

(52) المصدر نفسه.

(53) إبن بابويه: إكمال الدين، ص 82 وما بعدها.

(54) يُسمّى غالباً شِعب أبي يوسف، قارن بياقوت: معجم البلدان، III، بيروت، 1376 / 1957، ص 347.

(55) عبد الرحمن السهيلي: الروض الأُنف في شرح السيرة النبوية، نشرة عبد الرحمن الوكيل، III، القاهرة، 1389 / 1969، ص 354.

(56) الطوسي: كتاب الغيبة، ص 61 - 63، وسعيد بن هبة الله الراوندي: الخرائج والجرائح، بومباي، 1301 / 1883، ص 162.

قد ظهر بشكلٍ بارزٍ في كثيرٍ من الحضارات القديمة. وربما تكون القصص التي وردت في الكتاب المقدّس حول أسباط بني إسرائيل الإثني عشر والأخبار المسيحية حول حواريي عيسى الإثني عشر يكمنان وراء اختيار المسلمين الرقم 12 للدلالة على نظام النقباء. فمفرد النقباء مثلاً لا يُستعمل للدلالة على الإسرائيليين الإثني عشر أو الممثلين الإثني عشر الذين اختارهم النبي محمّد من أهل المدينة[57] فحسب بل للدلالة أيضاً على الرجال الإثني عشر، قادة التنظيم السريّ الذي حضّر للثورة العباسيّة[58]. وقد ادّعى أبو منصور العجلي (الذي أُعدم سنة 121 /738) وهو من الغلاة، أنّه سادس نبيٍّ في سلسلةٍ من اثني عشر نبياً، سيكون آخِرهم القائم[59].

في هذا السياق العام يجب النظر إلى الأحاديث المذكورة آنفاً حول الخلفاء الإثني عشر. فقد شاعت قبل بداية الغيبة الصغرى بوقتٍ طويل ويمكن العثور عليها في «كتاب الفتن» لنعيم بن حمّاد (توفي سنة 228 / 844) [60] وفي «مسند» ابن حنبل (توفي سنة 241 / 855) وفي «صحيح» البخاري (توفي سنة 256 / 870) [61] وربما كانت تعود إلى أبعد من هذه التواريخ. ويعطي أحمد بن محمّد القسطلاّني (توفي سنة 923 / 1517) في تعليقه على «صحيح» البخاري شروحاً مختلفة، ترد هنا وفق ترتيب ظهورها:



**أولاً:** تشير هذه الأخبار إلى الخلفاء الإثني عشر الذين أصبحت الأمّة في عهدهم قويّة ومتحدة. وبعد هذه الحقبة التي انتهت بوصول الوليد بن يزيد إلى الحكم (الذي حكم من سنة 125 حتى 126 / من سنة 743 حتى 744) عصفت بالإسلام رياح النزاعات والفتن. وعلى الرغم من أن القسطلاّني لم يسمّ الخلفاء الإثني عشر بأسمائهم فالمرجّح أنّه كان يفكر بأيام الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين (كمعاوية

---

(57) قارن بما سبق.

(58) اليعقوبي: تاريخ، النجف، 1358 / 1939 ,III ,40 وما بعدها، والشيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، 1386 / 1966، ص 25.

(59) النوبختي، مصدر سابق، ص 34.

(60) مقتبس عند ابن طاووس في: الملاحم والفتن، النجف، 1383 / 1963، ص 26 147.

(61) قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (1936 - 1964 لايدن) 306, I, : ثَنيَ.

بن أبي سفيان وابنه يزيد وعبد الملك وأبنائه الأربعة) الذين اتّسم حكمهم باستقرارٍ ونجاحٍ نسبيَّين.

**ثانياً:** تشير هذه الأخبار إلى وضع طالب فيه اثنا عشر شخصاً من الرعيل نفسه بأن يكون كلّ منهم حاكماً شرعياً، مما أدّى إلى انشقاق داخل الأمّة. ويقول القسطلاّني إن هذا ما حصل فعلاً في القرن الخامس / الحادي عشر حينما تنافس ستة أشخاصٍ على سدّة الحكم في الأندلس فيما كان الفاطميّون والعبّاسيون وبعض الخوارج والعلويين يتنازعون أيضاً على السلطة.

**ثالثاً:** تعكس هذه الأخبار الوضع الذي نتج عن القرن الأول للإسلام حتى موت عمر بن عبد العزيز سنة 101 / 720. فتعاقب خلال هذه الحقبة التي يرى فيها الكثيرون عصر الإسلام الذهبي، أربعة عشر خليفةً هم الخلفاء الراشدون والحسن بن عليّ وعبد الله بن الزبير والخلفاء الأمويون الثمانية الأوائل. ولا بدّ من استثناء اثنين من الحكام السابق ذكرهم لِقصر مدّة حكمهما هما معاوية بن يزيد (الذي امتدّ حكمه من ربيع الأول سنة 64 حتى ذي العقدة 64 / من تشرين الثاني سنة 683 حتى حزيران سنة 684) ومروان بن الحكم (الذي حكم من ذي العقدة سنة 64 إلى رمضان سنة 65 / من حزيران سنة 684 حتى نيسان سنة 685)[62]؛ مما يتلاءم وتفسيرات يحيى بن شرف النووي (الذي توفّي سنة 676 / 1278) التي جاءت في شرحه لـ «صحيح مسلم»[63] لجهة أنّها تعتمد على تأويل معنى الرقم 12 تأويلاً حرفياً.

أمّا الفضل بن روزبهان، وهو أشعري (عاش في بداية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) فقد حاول تفنيد التأويل الشيعي لهذه الأخبار فقدّم اقتراحات حول احتمال أن يكون المقصود صلحاء الخلفاء الإثني عشر القرشيين الذين لم يتتالوا على الحكم. إنّهم الخلفاء الخمسة[64]، وعبدالله بن الزبير، وعمر بن

---

(62) القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري X، بولاق 1327 / 1909، ص 273. والفرق الوحيد بين التأويل الأول والتأويل الثالث هو حذف يزيد وهشام ـ ابنا عبد الملك بن مروان ـ لصالح الحسن بن علي وعبدالله بن الزبير.

(63) على هامش الإرشاد للقسطلاّني، VIII، ص 5 - 7.

عبدالعزيز، وخمسة خلفاء عباسيّين لم يحدّد الكاتب أسماءهم[65]. هذا الشرح الأخير يعكس النزعة الواضحة المناوئة للأمويين، أكثر مما تفعل بعض تعليقات القسطلاّني. وفي الواقع لا يستبعد أن يكون موجَّهاً ضد الأمويين مع دعم حقّ قُريشٍ في الحكم[66] وفي الوقت عينه استشهد بهذا الخبر كدليل على الفتن التي تَعْقُبُ وفاة الخليفة (أو الأمير) الثاني عشر، والتي تذكّر بأمارات يوم القيامة. ويظهر ذلك في بعض روايات الحديث ومن ذلك تلك القائلة: «يكون اثنا عشر خليفةً ... ثم يكون الهرج»[67]. فلا عجب إذا وجدناه وقد شقَّ طريقه إلى بعض الأعمال ذات الطابع النشوري التي تتناول الملاحم المؤْذِنة بيوم الدين ككتاب «الفتن» لنُعيم بن حمّاد وكتاب «المهدي» من «سنن» أبي داود (الذي توفّي سنة 275 / 888) أو كتاب «الفتن» من «صحيح الترمذي» (الذي توفّي سنة 279 / 892).

وبالعودة إلى موضوع الغيبة يكفي أن نذكر الاعتقاد القائل أنّ محمد بن الحنفيّة قد اختفى في شِعب رضوى والادعاءات التي جاء بها أتباع عبد الله بن سبأ عن عدم موت علي[68]، كي ندرك أن جذور فكرة الغيبة قد تأصّلت منذ عهدٍ بعيدٍ لدى الغلاة. ففي القرنين الأوّلين من الحكم العبّاسيّ كانت الفرق الوقفيّة الشيعية (من مثل الناووسية أو الممطورة) أهمّ مؤيد لنظرية الغيبة وأرادت أن تثبت أنّ أحد الأئمة وهو تحديداً الإمام الأخير قد دخل في غيبة وسيظهر باعتباره المهدي. وفي هذه الفترة ظلّ سائداً بين صفوف القطعيّة (وهي سلف الإثني عشرية) الاعتقادُ بغيبةٍ قادمةٍ سيدخل

(64) يبدو أنّ منهم الحسين بن علي.

(65) المظفّر، مصدر سابق، II، 314 وما بعدها. ويرفض المظفر هذا التفسير (ص، 315، 318)، والتفسيرات الأخرى التي قدّمها الفضل بن روزبهان.

(66) هذا النوع من العداء للأمويين والوقوف إلى جانب قريش في الوقت نفسه هو ما يمثّله أمثال المقريزي في كتابه: «النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم». وهناك أثر شيعي ينسب للنبي قوله إنه يأتي بعده اثنا عشر إمام ضلالة، اثنان منهما من قريش (ربما كان المقصود أبا بكر وعمر!) والعشرة الآخرون من بني أمية؛ أحمد بن علي الطبرسي: كتاب الاحتجاج II، النجف، 1386 / 1966، ص 4.

(67) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي VII، ص 83: هرج.

(68) أنظر نقاشاً من هذا النوع في الشذرات التي جمعها فان اس من كتاب النَكْث للنظّام، غوتنغن، 1972. وانظر لفان أس نفسه نشرة كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية .Arabica, XXI, 1, 1974, 32 ff

فيها إمامٌ لا يُعرف اسمه بعد. هكذا ظهرت أعمالٌ كثيرةٌ حملت اسم «كتاب الغيبة» من بينها كتاب أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحمري النهاوندي (منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)[69] والحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني الكوفي (الذي عاصر الإمام الثامن علي الرضا)[70]، والفضل بن شاذان النيسابوري (توفي سنة 260 / 874) [71] وغيرهم. وقيل عن الحسن بن علي البطائني إنّه واقفي[72]. وعلى الرغم من ضياع معظم أعمالهم يعتقد أنّهم ضمّنوها أخباراً حول اختفاء آخر الأئمة وبالتالي ظهوره ثانيةً. وليس الاعتقاد بوجود غيبتين، اثني عشريّاً. فبعد وفاة الحسن العسكري ادّعى فريقٌ من الإمامية أنّه لم يمت بل اختفى وسيعود للظهور ويتعرّف الناس إليه ليختفي من جديد قبل أن يظهر ثانيةً وبشكل نهائيّ كقائم[73]. وقد أسس هذا الفريق ادعاءه على الأخبار القائلة باختفاء القائم مرّتين[74]، حتى أن الحسن بن محبوب الزرّاد (الذي توفي سنة 224 / 839) ضمّن مصنفه «كتاب المشيخة»[75] أخباراً تؤكّد وجود غيبتين كبرى وصغرى[76]، كما يمكن العثور على فكرة مماثلة لدى فريقٍ ادّعى بعد موت الإمام السابع موسى الكاظم (الذي توفّي سنة 183 / 799) أنّ هذا الأخير قد بُعث من جديد ولكنه متوارٍ بانتظار عودته كقائم[77]، وبهذا يمكن القول إنّ الكاظم قد دخل في غيبتين: الأولى في شكل موتٍ مؤقتٍ، والثانية عبر الاختفاء[78].

---

(69) أنظر آغابزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف، 1355 / 1936 ,XVI، ص 74.

(70) المصدر نفسه XVI، ص 76 رقم 382.

(71) المصدر نفسه XVI، ص 78 رقم 395.

(72) المصدر نفسه XVI، ص 76 رقم 382. لكنّ الكشي ذهب في كتاب الرجال (نشرة أحمد الحسيني، النجف، 1964، ص 344 - 346) إلى أنّ الواقفي هو علي البطائني والد الحسن الذي كان يؤمن أنّ علي الرضا هو آخر الأئمة.

(73) أنظر النوبختي، ص 79 وما بعدها، وسعد بن عبد الله، ص 106 وما بعدها.

(74) المصدر نفسه.

(75) آغابزرك الطهراني، XXI، ص 69 رقم 3995.

(76) الطبرسي: إعلام الورى، ص 443؛ ومقتبس في البحار XIII، ص 99.

(77) النوبختي، ص 68، وسعد بن عبد الله، ص 90.

(78) في أثرٍ إمامي يُنسَبُ لجعفر الصادق القول: إنّ لأبي الحسن غيبتين؛ حتى أنّ البعض سيقولون إنه مات. أما في=

وبالتالي يظهر جلياً أنّ المصادر التي ارتكزت عليها الإثنا عشرية الشيعيّة كانت موجودة قبل الغيبة الصغرى بوقتٍ بعيد. وكان لا بدّ من استخدامها لمصلحة العقيدة الإثني عشرية الحديثة النشأة. وقد تحقق ذلك أساساً عبر عملية إعادة تأويل للمواد المتوفّرة وأبرز مثال على ذلك هو تأويل الإثني عشريّة للحديث المتعلّق بالخلفاء الإثني عشر. ولكنْ ما كان ممكناً لعلماء الشيعة الإثني عشريين الاكتفاء بهذه الرؤية لمصادر اعتقادهم، فتراهم يحاولون عبر العودة بعقيدتهم إلى الماضي أن يثبتوا أنّ الإماميّة قد قالت بمعتقدات الإثني عشريّة تحديداً قبل الحيرة (أي الفترة التي تلت اختفاء الإمام الثاني عشر)[79] فأكّد ابن بابويه مثلاً أنّ أخبار الإثني عشرية ظهرت في «الأصول الأربعمئة» التي وضعها أتباع جعفر الصادق وغيره من الأئمة[80]. كما تمنّى النعماني لو ينهي المناقشات كلها ويزيل الشكوك كافّة المتعلّقة بالغيبة والرجعة عند الشيعة الإثني عشريين، وذلك بالإشارة إلى أنّ الأخبار المتعلّقة بالأئمة الإثني عشر قد ظهرت في «كتاب سُليم بن قيس»، هذا الكتاب الذي يعتقد كثيرٌ من الشيعة أنّ واضعه هو سُليم بن قيس الهلالي العامري أحد أتباع علي[81]. هذه الدعاوى صحيحة شكلاً. ولكنْ لا يغيبنَّ عن البال أن أسماء الأئمة الإثني عشر لا تظهر في هذه المصادر. و«الأصول الأربعمئة» تتضمن خبراً حول أحد عشر إماماً ـ لا تذكر أسماءَهم ـ وآخرهم هو القائم[82]، كما تتضمن قولاً لجعفر الصادق مفاده أنّ سبعة أئمة سيخلفون الرسول آخِرُهُم هو القائم[83]. أمّا كتاب «سُليم بن قيس» فلا يزال من حيث صحّته موضع شك الشيعة وغير الشيعة على حدٍ سواء[84]. كما لا يُستبعد أن

= الحقيقة فإن موسى الكاظم لن يموت حتى يترك وصياً (الطوسي، ص 38).

(79) لاحظ العنوان الكامل لكتاب ابن بابويه: كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة.

(80) المصدر نفسه، ص 13. وقارن بالطبرسي، ص 443. ومقدمة البرقي: كتاب المحاسن، لجلال الدين المحدِّث، ص: ك ـ أ.

(81) النعماني، ص 47.

(82) كتاب أبي سعيد عبّاد العُصْفُري في الأصول الأربعمائة، ق 10 أ.

(83) كتاب محمد بن المثنى الحضرمي في الأصول الأربعمائة، ق 53 ب. ويظهر هذا الأثر مشابهاً لآثار الإسماعيلية. أما الرواية الإثنا عشرية لهذا الأثر وما يشابهه فتنقل عن جعفر الصادق وتقول إن جعفراً هو أول الأئمة السبعة الذين تنتهي بهم الإمامة؛ قارن بالطوسي، ص 36.

(84) قارن بـابن المطهّر الحلّي: رجال، نشرة محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1381 / 1961، ص 83=

يكون قد خضع لإضافاتٍ لاحقة.

وتقدّم الأبيات المنسوبة إلى السيّد الحميري (توفي سنة 173 / 789) والتي ترد فيها أسماء الأئمة الإثني عشر، مثالاً بارزاً على تلك الإضافات[85].

قد لا تظهر أبداً الأسباب الكامنة وراء الاختفاء المنسوب للإمام الثاني عشر في حقبةٍ معينةٍ من تاريخ الشيعة. ولكنّ هذا لا يمنع من وضع بعض النقاط على الحروف. **أولاً** ثمة دليل يدعم ما ادّعاه الإثنا عشريون حول الاضطهادات التي مارسها العبّاسيّون حتى بلغت درجةً لا تطاق. لا بل إنّ فترة الارتياح التي حظي بها الشيعة بعد عهد المتوكل الذي اتسم بالعنف، لم تعمّر طويلاً. فوجد الأئمة وأتباعهم أنفسهم من جديد في عهد المعتز (من سنة 252 حتى سنة 255 / من سنة 866 حتى سنة 869) والمعتمد (من سنة 256 حتى سنة 279، ومن سنة 870 حتى سنة 892) ينوؤن تحت ضغطٍ عظيم. كل ذلك يجعل من دعاوى الإثني عشرية حول وجود خطر محدق دوماً بحياة الإمام مقبولةً للوهلة الأولى[86]. **ثانياً**: تزامنت هذه الاضطهادات مع شعورٍ متزايدٍ بالقنوط تفشّى بين الشيعة الإمامية الذين (على خلاف زيديين كثيرين) أصابهم يأس من إمكان الثورة ونجاحها. فإذا باختفاء الإمام يتّخذ بالنسبة إليهم جاذبيةً سياسية ومذهبيّة واضحة، مما مكّن الإماميّين من الاعتراف بعد وقت غير طويل بالنظام البويهي الموالي للشيعة بل والتعاون معه من دون التضحية بولائهم لإمامهم[87]. في المقابل رَجَوا أن يقرب هذا التعاون بينهم وبين مركز السلطة. فإعلان الولاء للبويهيين خوّلهم المطالبة بحقوقهم مطالبةً أكثر جرأة وصراحة، حتى أن المعارك الضروس التي قامت في هذه الفترة بين الشيعة الإمامية من

---

Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle, 1889 - 90, II, 10 f. =

(85) السيد الحميري: ديوان، نشرة شاكر هادي شكر، بيروت 1966، ص 355 - 369.

(86) أنظر: D. Sourdel, «La politique Réligieuse des successeurs d'al-Mutawakkil», SI, XIII, 1960,12f.

(87) أنظر النقاش حول ذلك في: W. M. Watt, art. cit., 119 - 21; C. Cahen «Buwaiyhida» in EI, second.. II (in particular p.p. 1350 - 1352); idem, «La Changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses», l'Élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12 - 14 juin 1959, Paris 1961, 16.

جهة وخصومهم من جهةٍ ثانية إنما تشير إلى ما بلغوا من ثقةٍ بالنفس[88]. وربما كانوا يرجون عبر التوصل لضبط المراكز الماليّة والإداريّة، استخراج أكبر فائدة من السلطة القائمة وفي النهاية تقويض المذهب السنّي من داخله[89]. أخيراً مهّد إلغاء السلطة الأوتقراطية التي تحكّم بها شخصٌ واحدٌ، السبيلَ أمام دفقٍ من الأفكار والخواطر أكثر تحرراً مهرت أدب الشيعة المزدهر وعقيدتهم ببصماتها. من هنا كان لا بدّ من أن يفسح الإمام الحالي الباقي على قيد الحياة المجال أمام كائنٍ بشريّ متوارٍ قد يكون المخلّص المنتظر الذي تتطلّعُ إليه أقلّيّةٌ قديمة العهد بالعذاب بآمالِها وتَوقِها. وقد أرست الأجيال السابقة أساس هذا الحدث العقائدي ذي الأهمية القصوى فإذا بالانتقال من الإماميّة إلى الإثنيّ عشرية عمليّة سَلِسَة وطبيعيّة نسبياً.




(88) قارن بمقال لاووست الطويل عن تفكير الماوردي وأعماله السياسية (ترجمه رضوان السيد إلى العربية في مطلع تحقيقة لقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي 1979 و 1993)؛ وانظر أيضاً للاووست مقالةً قديمةً عن الدعاية الدينية ببغداد في القرنين الرابع والخامس (مقدمة رضوان السيد للأسد والغواص، بيروت 1978 ، 1992) (المترجمة).

(89) L. Massignon, «Recherches sur les Shiites extremistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l' Hégire», ZDMG, XCII, 1938, 378 - 82

# الفضاء الديني ومسألة الاختلاف

محمد طواع

سيكون سؤال هذا البحث هو التالي: كيف عاش المفكر الإسلامي في العصر الوسيط مسألة الاختلاف الديني؟

في التقديم: من المعروف أنه بالنسبة إلى الإسلام، هناك معطى واضح تجاه الأديان، ويمكن أن نعود إلى مؤرخي الفرق وإلى المفكرين الذين اهتموا بالفكر السياسي الإسلامي لنقف بجلاء على الوضع الشرعي الذي حدده الإسلام للأديان التي حاور المسلمون أهلها. يقول الشهرستاني «الخارجون عن الملة الحنيفية، والشريعة الإسلامية وهم انقسموا: إلى من له كتاب محقق مثل التوراة والانجيل وعن هذا يخاطبهم التنزيل بأهل الكتاب. وإلى من له شبهة كتاب من المجوس والمانوية»[1].

هناك إذن أهل الذمة ووضعيتهم الشرعية المقننة بالرغم من الاختلافات بين الفقهاء حول بعض شروط العهد والذمة كتحديد قيمة الجزية أو هل يجوز إعادة بناء ما انهدم من كنائسهم أم لا ومسألة تحديد مدافن أمواتهم[2]. ويقول الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» في هذا الصدد ما يلي: «ولا يجوز أن يحدثوا (أهل العهد والذمة) في دار الإسلام بيعة ولا كنيسة، فإن أحدثوها هدمت عليهم، ويجوز أن يبنوا ما استهدم من بيعهم وكنائسهم العتيقة»[3] .

وهناك الصنف الآخر من الأديان الذي لم تكن له أية وضعية قانونية في دار

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1975، ص 208.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1968م، ص 164.

(3) الرجوع إلى الباب 13 من كتاب «الأحكام السلطانية» بكامله.

الإسلام بل لم يعترف بها كأديان حقيقية، فاعتبرت شركاً ويختلف التعامل مع أهلها في دار الإسلام. يقول الماوردي: «وأهل الكتاب هم اليهود والنصارى وكتابهم التوراة والإنجيل، ويجري المجوس مجراهم في أخذ الجزية منهم وإن حرم أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم».

نلاحظ إذن أن المسلم قد قعَّد شروطاً معيارية شرعية يحدد من خلالها وضعية قانونية واجتماعية سواء لمن يسميهم بـ «أهل الكتاب» أو هؤلاء الذين يعتبرهم أهل الشرك.

في هذا البحث لن نهتم بشروط «العهد والذمة» التي حددت وضعية أهل الكتاب الشرعية والاجتماعية، بل سنهتم بالصنف الثاني، أي سنحاول مقاربة وضعية أديان الشرك التي تم حظر التعامل مع أهلها شرعاً وبشكل معياري، وعدم الاعتراف بها أو بحقها في الوجود والاستمرار داخل تضاريس الفضاء الاجتماعي الإسلامي ونموذج هذه الأديان المانوية.

ولنبدأ عرضنا بتوجيه طريق تفكيرنا بالسؤال التالي: هل الحكم على هذه الأديان بأنها شرك وبالتالي حظر التعامل معها ارتقى إلى مستوى منع الحوار والمناظرة مع أصحابها؟

إذا عدنا إلى التاريخ الفعلي للجماعة التي اعتقدت بالمانوية، سنجد أن الأمور سارت بشكل مخالف لما تحدد معيارياً: إذ ظل المانويون يمارسون معتقداتهم إلى فترة ما من العصر العباسي. بل إنهم في العصر الأموي في عهد الحجاج كانوا يتمتعون بحرية واسعة من حيث ممارسة معتقداتهم. وفي عهد الخليفة العباسي الهادي كانوا يقومون بالدفاع عن أنفسهم. إن التاريخ الفعلي يثبت أنه في فترة ما جرت المناظرة والحوار بين المسلم والمانويين خارج وضع شرعي قطعي.

إلا أنه في عهد المهدي سيتعرض المانويون لمواجهة عنيفة انتهت بهم إلى نقل كنيستهم من العراق إلى سمرقند. يسجل ابن النديم صاحب «الفهرست» في هذا الإطار حواراً طريفاً جرى بين الخليفة العباسي المأمون وبين جماعة مَن لا ذمة لهم:

«من أنتم من الذمة؟ (سؤال المأمون) فقالوا: نحن المانوية فقال: أنصارى أنتم؟ قالوا: لا. قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا. قال: فمجوس أنتم؟ قالوا: لا. قال لهم (المأمون): أفلكم كتاب أم نبي؟ فجمجموا في القول. فقال لهم: فأنتم إذن الزنادقة [1] وأنتم حلال دماؤكم، ولا ذمة لكم فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها في كتابه، وإلا قتلتكم عن آخركم[2] وفي جهة أخرى يقول ابن النديم: «فقال المأمون: أسْلِمْ يا يزدانبخت، (أحد رؤساء المانوية عهد الدولة العباسية) فقال له يزدانبخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم» [3].

هذا على مستوى معطيات التاريخ العام، أما على مستوى تاريخ المناظرة في الفكر الإسلامي فهناك ما يثبت أن المناظرة والحوار قد تمت بين المسلمين وبين من ظل معتقداً بالآراء والمعتقدات المانوية، بل إن من بين هؤلاء من كانت له وظيفة في الدولة الإسلامية العباسية واغتنى بمهنته ككاتب ونذكر هنا اسم ابن المقفع، وهناك من كان له مجلس خاص به وبرواده كأبي عيسى الوراق وصديقه ابن الراوندي، وهناك من كانت له مكانة في قول الشعر ونظمه كبشار بن برد (ـ 168هـ). يقول القاضي عبد الجبار: «والمنانية تزعم أن الفلاسفة عنها أخذت هذه المذاهب، وإنما ذكرت ذلك بهذا المكان لتعرف مقدار عقول الزنادقة والملحدة، ولولا فتنة قوم من الرؤساء والكتاب

---

(1) الماوردي، الاحكام السلطانية ص: 143.
(2) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 445.
(3) ابن النديم، نفس المرجع ص 437.

**أما الدراسات الاساسية لهذا التقديم فهي التالية:**

(G) Monnot: «Islam et religions», Maisonneuve et Larose 1986 col. Islam d'hier et d'aujourd'hui, p. 97 jusqu'au p. 104.

Puenseurs Musulmans et Religions Iraniennes, Maisonneuve et Larose.

Gabrieli (F): La Zandaqa au Premier Siecle Abbasside In: L'elaboration de L'Islam (Colloque de Strassbourg) puf, Paris.

Laoust (H): L'heresiographie Musulmane sous Les Abbassides In Cahiers de civilisation medieval T. 10.

Laoust (H): Les schismes dans L'Islam.

- Nyberg (H. S) et Charles Pellat: In Classicisme et Declin culturel dans L'hisoire de L'Islam. Maisonneuve et Larose 1977.

والوزراء بهم لما ذكرناهم، ولكن هؤلاء لغفلتهم وسوء تمييزهم قد اغتروا بهم لما ذكرناهم» تثبيت دلائل النبوة ج 1، ص 80.

ويقول أيضاً بصدد أحد رؤوس المناظرة المانوية ـ الإسلامية، ابن الراوندي: «ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة يرون هذا الرجل (ابن الراوندي) بعين المحصلين لما ذكرنا أسئلته لركاكتها، ولكنه صنف شيئاً للمشبهة وشيئاً للمجبرة وشيئاً للرافضة، فسروا به لنقصهم، وشهدوا له بالحذق لفرط غباوتهم (...) وقبله اليهود والنصارى وصدقوه لأنه شتم محمداً رسول الله ﷺ وأظهر تكذيبه، وهو فقد شتم إبراهيم وإسحٰق ويعقوب وموسى وهارون ويحيى وعيسى وجميع النبيين» (ص 89 ,90 ,91 من التثبيت).

هكذا نلاحظ من خلال ظاهر هذه النصوص أن اتباع المعتقدات والأديان الغير الكتابية، وخاصة المانوية، كانت لهم مكانة ضمن النخبة العالمة في الإسلام وكانت لهم مناظرات ومرافعات حددوا من خلالها تصورهم للمسلم ولتجربته في إنتاج الرمز والحضارة وحددوا موقفاً من المقدس المسلم وفي المقابل موقف المسلمين هؤلاء من المقدس غير الإسلامي، كما أن المانوي عبر عن اختلافه الديني.

نعود إلى سؤال البحث من جديد ونقول: كيف عاش المفكر المسلم ظاهرة الاختلاف الديني مع أهل العقائد والآراء والأفكار المانوية؟

من خلال الخطوات الأولى لوضع بيبليوغرافيا هذا الموضوع تبين لنا أن موقف المعتزلة يتصدر موقف المسلمين السنة من هذه الأديان: لقد تبين لنا ذلك من خلال الدراسات العامة المرتبطة بالقرنين الثاني والثالث الهجريين كالدراسات التي توجد في الندوة المعنونة بـ Classicisme et Declin culturel dans l'histoire de l'Islam, Maisonneuve et Larose 1977. أو من خلال بعض الدراسات الأساسية والخاصة التي خصت موضوع الإسلام والأديان الأخرى. من مثل تلك البحوث التي قام بها G. Monnot في دراستين أساسيتين: Penseurs Musulmans et Religions Iraniennes. ودراساته التي جمعت وطبعت سنة 1986 تحت عنوان Islam et

فكان السؤال: لماذا المعتزلة بالذات هي التي تصدرت موقف المسلمين السنة من حيث الرد ومناقضة هذه الأديان الإيرانية؟ Religions

قام G. Monnot بإحصاء ما يزيد عن 160 عنواناً لمقالات ورسائل ترد على أهل تلك الأديان بما في ذلك عنوان للخليفة المأمون. أمام هذا الإحصاء الضخم لهذه الكتابات التي اهتمت بالرد على هذه الأديان طرحنا عدة أسئلة: هل كان الواقع الديني الإسلامي يتطلب كل هذا الجهد؟ بالنسبة إلى الإسلام المعياري كان موقفه واضحاً: هناك أهل الذمة وهناك أهل الشرك. بالنسبة لأهل الذمة كانت لهم وضعية شرعية قننها الفقهاء. أما أهل الأديان التي لم تشملها(معاهدة الذمة) فقد تم إلغاؤهم وعدم الاعتراف بهم كأديان. لكن مع ذلك وقعت المناظرة والجدل والمناقضة مع أهل هذه الأديان. فكيف نفسر ذلك؟ لماذا لم يكتف المعتزلة بموقف الإسلام المعياري؟ هل كان الغرض هو وضع أدب مقارن للأديان؟

أما من حيث المصادر فقد ركزنا في هذا البحث على نص معتزلي ينتمي إلى هذا الأدب (أدب المقالات) فيلخص ويعرض جل الأسماء المعتزلية التي أسست خطاباً للمناقضة وللرد على هذه المعتقدات والأديان التي لم تستفد من معاهدة الذمة. هذا المصدر هو مؤلف «الانتصار» للخياط المعتزلي (حوالي 300هـ ) وسيكون خطاب هذا المؤلف هو مدار الحديث لهذا العرض.

نشير أولاً إلى أن هذا المؤلف يمثل مرحلة تاريخية ستعرف فيها المواجهة مستوى عالياً من الحدة ضد من نعتوا بالزنادقة أو الثنويين أو بأصحاب المنانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين. أما الأسماء البارزة كخصوم للمسلمين فهناك ابن المقفع وابن الراوندي. وعرضنا سيخصص حول ابن الراوندي المانوي ومناظراته مع المعتزلة.

* * *

لنبدأ بقصة هذا الكتاب:

1 ـ نبدأ بمسألة العنوان والمقدمة: الكتاب معنون كالتالي: «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي ( 250م) الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن

عليهم» هذا المؤلف منقول إلى الفرنسية من طرف الدكتور ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية... بيروت 1957. وقد قدم له المستشرق H. S. Nyberg بمقدمة دالة حول المعتزلة وعلاقتها بالسلطة السياسية العباسية.

السؤال: ما دلالة هذا العنوان؟ «كتاب الانتصار» الانتصار على من؟ وحول ماذا تم الانتصار؟

إن الكتاب عبارة عن ردود على ملحد. الإلحاد اسم يطلق على من؟ ما مفهوم الإلحاد عند واضع هذا العنوان؟ هذا الكتاب رد على ما قصدهم به ابن الراوندي وطعن به عليهم؟ كيف يتمثل الخياط تدخله هذا للرد؟ هل هو ممثل المسلمين؟ أي مسلمين؟ من أعطى للخياط هذه الصلاحية؟ هذا ويعتبر الخياط ممارسته هذه بمثابة جهاد ضد عدو[1].

2 ـ كتاب «الانتصار»[2] ألّف بعد كتابين هما اللذان حددا له مدار الكلام: الكتاب الأول للجاحظ: «فضيلة المعتزلة» أما الكتاب الثاني فهو لابن الراوندي والمعنون بـ «فضيحة المعتزلة» ثم بعد ذلك يأتي كتاب «الانتصار» ليرد على رد ابن الراوندي.



لاحظنا ونحن نتابع كتاب الخياط أن الكتابين السابقين حاضران في كتاب «الانتصار»: الخياط يقوم بالرد والمناقضة بعد أن يعرض رأي الجاحظ، وآراء جُلّ المتكلمين المعتزلة، ويعرض رد ابن الراوندي عليه ثم يقوم برد الرد.

أما بالنسبة لكتاب «فضيحة المعتزلة» فهو يركز على مجموعة من الأسماء من شيوخ المعتزلة ويركز بالخصوص على أبي الهذيل العلاف، والرد على الشيخ معناه الرد على جماعته والتابعين له. كما يركز على إبراهيم النظام ( 231م) وعلى معمر بن

(1) الخياط: الانتصار ص 11. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م.

(2) يشكل هذا الكتاب في مستواه المباشر من الكتابة نصاً إشكالياً منظماً، بل إن الكتاب عبارة عن قضايا اختارها الخياط ورد عليها وحاول نقضها. مجموعة هذه المسائل 110 مسائل، جلها يتعلق بما يعرف عند الفقهاء بـ «جليل الكلام» ومنها ما يتعلق بـ «الإجماع» و «التواتر» وفي ص 30 و 31و 32و 35و 36 يرد بشكل مباشر على «المنانية» ويثبت مانوية ابن الراوندي في ص: 37.

عباد السلمي ( 220م) وعلى ثمامة بن أشرس النميري (213 م). وكذا يناقش هشام ابن عمرو الفوطي ( 226م) والمرداد الملقّب بأبي موسى ( 226م) وأخيراً على أبي عثمان الجاحظ ( 252م) صاحب «فضيلة المعتزلة».

كتاب «الانتصار» إذن يستحضر كل ما جاء في «كتاب فضيحة المعتزلة» ويرد على ابن الراوندي و «ما قصد من الكذب» على هؤلاء الشيوخ «والطعن عليهم» ونشير إلى أن جل هذه الأسماء كانت لها «مقالة» في الرد على الأديان «الثنوية وعلى المانوية أو المنانية»[1].

### ما هي القضايا التي يطرحها «الانتصار»؟

**أولاً**: إن ما أنتجه وروّج له ابن الراوندي من أفكار حول شيوخ المعتزلة يعتبر في نظر الخياط عبارة عن «كذب» و «بهتان».

**ثانياً**: إن ما يدعيه ابن الراوندي من انتماء لفرقة المعتزلة هو غير صحيح و«إنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم (المعتزلة) (...) يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى أن ألحد في دينه وجحد خالقه فنفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها» ...

**السؤال**: ما دلالة ادعاء ابن الراوندي الانتماء إلى فرقة المعتزلة؟ خاصة وأنه من المعروف عنه أنه من مروجي الأفكار المانوية؟ وما دلالة موقف الخياط من هذا الادعاء؟

أليس هذا السلوك (الادعاء بالانتماء إلى مذهب معين أو فرقة مسلمة) كان من قبيل طلب مشروعية الكلام؟ ألم ينفع النصح أو الجدال مع ابن الراوندي من طرف المعتزلة؟ لماذا ارتقى الموقف إلى مستوى «النفي» من المجلس والمجالسة؟ بل نقول إن موقف المعتزلة ارتقى إلى مستوى «الاستخبار» على ابن الراوندي وأصحابه (كأبي عيسى الوراق) وطلب تدخل السلطان واللجوء إلى القهر بدل المناظرة الكلامية.

**ثالثاً**: إن ما داولته مؤلفات ابن الراوندي من أفكار تتميز بالطعن في مسائل تعتبر

(1) الخياط: «الانتصار» ص: 123.

من قبيل المقدس في مخيال المسلم: التوحيد، القرآن، الأئمة الهادين، القدم، الحدوث، الآخرة، المعجزة، الأنصار والمهاجرين. هذه المفاهيم هي بمعنى من المعاني تؤلف عائلة رؤية المسلم. من خلال ما داوله ابن الراوندي حول هذه «المسائل» تكونت صورة هذا الأخير عند الخياط، صورة متعددة الهوية مرة «مانوي» وتارة «ثنوي» أو «دهري» ومرة يصبح ابن الراوندي «شيعياً» ومرة أخرى «معتزلياً».

**فالسؤال:**ما دلالة الطعن في «النبوة» أو «القرآن» أو «التوحيد» بالنسبة لخيال المسلم؟

نطرح هذه الأسئلة كلها لأن الكلمات التي صيغت بها المقدمة والعنوان والكتاب ككل استوقفتنا: كلمات مثل: «الرد»، «الطعن»، «الملحد»، «الماجن»، «السفيه»، «الكذاب» ثم إن العمل الذي قام به الخياط هو «خطاب رد ومناقضة» [1].

إن عملاً من هذا النوع هو أولاً ممارسة وفعل بواسطة الكلام حول شخص آخر، وثانياً لا يمكن أن يصدر مثل هذا العمل إلا عن شخص يكون قد ركز اسماً رمزياً متراكماً من طرف جماعة منحته السلطة وفوضته الكلام. الخياط يقول: «وترك (ابن الراوندي) الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها (...) وخلطْتَ في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك. كما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) لما قال بالمنانية (المانوية) ونصر الدهرية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام. وأما ابن حائط (أحد المعتزلة الذين انتموا إلى الإلحاد) فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن أخبرت الواثق بإلحاده، فأمر ابن أبي دؤاد (القاضي) أن ينظر في أمره وأن يقيم حكم الله فيه «الانتصار،ص 107, 108, 143».

نلاحظ إذن أن المعتزلة مارست «الطرد» و«النفي» و «الاستخبار» و«إقامة حكم

---

(1) تشير دراسة G. Monnot المذكورة سابقاً إلى أن ما طبع الكتابات حول الأديان الإيرانية، كتابات القرن الثاني والثالث الهجري، هو أنها كتابات رد ومناقضة. على حين أن كتابات القرن الرابع الهجري حفلت بأعلام مثل القاضي عبد الجبار وابن النديم أو من جاء من بعد كالشهرستاني؛ وقد تميزت كتابتهم بأنها تهدف إلى التعرف والتعريف بهذه الأديان.

الله» على كل من «ترك الحق»، على كل من ألحد، على من نصر الدهرية أو «نصر المنانية» أو الثنوية أو من قال بمذهبها أو أكد قولها. وكذا الطرد لكل من «مال عن سنن الحق» ولكل من طعن في «التوحيد» و«مال عن الإسلام».

إن صيغة هذا الكلام تثير بعض الأسئلة:

ما حدود مثل هذا الكلام؟: النفي لكل من «ترك الحق» وطعن في «التوحيد» ومال عن «الإسلام» ما المقصود بالحق المتروك؟ الطعن؟ «التوحيد» أي «توحيد» أو التوحيد بأي معنى هذا الذي يوجب الطرد والنفي من مجلس المعتزلة والذي يوجب الاستخبار للواثق وللقاضي أحمد بن أبي دؤاد؟ الميل عن الإسلام، أي إسلام؟ هل كما يراه السني المعتزلي أم الشيعي؟

نتساءل لأن لكل مسلم تصوراً ما في مخياله عن «الإسلام الحق» وغيره يعتبر باطلاً أو خروجاً أو رفضاً. ثم إنه من يتخذ موقف الطرد أو النفي معناه أن مهمة المناظرة والحوار قد انتهت، فأصبح الأمر يستدعي ويستوجب حضور السلطات والقهر.

في هذا الإطار يتحدد الخلاف والاختلاف الديني بنوعيه، سواء داخل الدائرة الإسلامية أو بين المسلم وغيره من العقائد والأديان.

لقد كانت كلمة المعتزلة مؤسسة سياسياً كما أن سياسة القرن الثاني والثالث الهجري كانت مؤسسة علمياً بشكل معتزلي. وإلا لماذا الاستخبار للخليفة الواثق وحمله ـ مع مستشاره القاضي أحمد بن أبي دؤاد ـ على أن «يقيم حكم الله» في كل من «مال عن الإسلام». ونشير هنا إلى أن القاضي أحمد بن أبي دؤاد مارس سلطته كمستشار في عهد ثلاثة خلفاء: المأمون وهو الذي عينه كقاضٍ ومستشار عند المعتصم وهنا سيعيش مشكلته مع الفقيه أحمد ابن حنبل وأهل الحديث ( محنة ابن حنبل ) وكذلك مارس سلطته الاستشارية في عهد الواثق (H. Laoust: Les schismes)

يتبين أننا نقف عند «الكلمة» لأنّ لها وظيفة ومفعولاً خاصاً عندما تصبح لغة

مؤسسية، ولما تقوم اللغة بتمرير السلطة وتجعلها رمزية. وهذا بالضبط ما دفع الموقف المعتزلي الى البروز طيلة القرن الثاني والثالث الهجري ضد أصحاب العقائد الثنوية والمانوية والديصانية. إن الكلمة المعتزلية كانت مؤسسة سياسياً في هذه الفترة. هذا الواقع التاريخي الذي تحالفت فيه السلطة العلمية المعتزلية مع المأمون والمعتصم والواثق أصحاب السلطة السياسية هو ما جعل الكتابات المعتزلية التي كانت ضد أصحاب العقائد الثنوية تتصدر كتابات هذه الفترة. لكن لماذا لم يكتف المعتزلة بالموقف المعياري للإسلام تجاه أديان الشرك؟ هل الواقع الديني كان يفرض كل هذا الجهد النظري والعملي ضد أفكار ومعتقدات هذه الأديان الإيرانية؟ بل نقول هل كان المعتزلة على معرفة دقيقة بأفكار وتاريخ هذه الأديان وبالمانوية خاصة؟

* * *

لننتقل إلى السؤال التالي: ما هي الموضوعات التي حددت مدار هذا الجدل بين المعتزلة وبين أصحاب أفكار ومعتقدات الثنوية والمانوية؟

إذا تابعنا القراءة في كتاب «الانتصار» نجد أنفسنا في غمار علم الكلام. إلا أننا سنعرض لمسألتين كانتا مصدر خلاف قوي: المسألة الأولى تتعلق بقيمة منهجية الخبر. أما المسألة الثانية فتتعلق بمفهوم التناسخ [1].

(1) **الحديث عن قيمة مصدر «الخبر»** ومنهاجيته وما ترتب عنها من جدالٍ أخلاقي. السؤال: ما دلالة وأبعاد الخوض في هذا الموضوع، دلالته وأبعاده التاريخية بالطبع لدى المسلم.

إن الحديث عن مصدر «الخبر» يجرنا إلى المسألة العامة المتعلقة بكيفية تأسيس الإسلام نظرياً. وهنا نتساءل: ما دلالة الحديث حول الخبر وقيمة ناقله ومصدر الرواية؟ وما دلالة الحديث عن «التواتر» كموجب للعلم أو الحديث عن عصمة

(1) نجد الخياط في ص 30 وص 31 و 32 يخصص الرد على المانوية في قولهم بـ «الإثنين» وفي قولهم بـ «النور والظلمة»، ويعرض لمناقشة جرت بين النظام والمانوية حول مسألة «التناهي» وهي موضوعات تعني مفهوم «التوحيد» عند المعتزلة وتصورهم للألوهية.

الأئمة؟

هذا الحديث يجر أيضاً للحديث عن مفهوم «الصحابة» وهل يجوز الحديث عن الخطأ عندهم أو الحديث عن جواز تكفيرهم؟ ثم لماذا عندما نقول «أهل السنة» فإننا نقول الصحابة والتابعين وعندما نذكر الشيعة فإننا نقول الإمامية، ولما نقول المنانية فإننا نقول الديصانية؟ ثم كيف نميز منهجياً بين الخبر الشاذ والخبر الموجب للعلم؟ هل الاستخلاف «منصوص» عليه ثم هل هو «توقيف» أم أن خبر «التواتر» هو الموجب للعلم وللاستخلاف؟ يقول الخياط: «ثم يقال لصاحب الكتاب (ابن الراوندي) ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن نناظرهم في التواتر لأن أهل العلم مختلفون في الأخبار، ولهم أقاويل مختلفة. وادعاؤهم عليه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن (...) وهل التواتر صحيح وغيره؟ فهو كلام يدور بين المعتزلة، ليس للرافضة حظ منه ولا يبلغه علمهم» (الانتصار ص 114) [1].

إن الحديث إذن عن قيمة الخبر ومصدره هو امتداد لمسألة تأسيس الإسلام، تأسيسه كنص أولاً والقرآن نفسه خبر. فكيف تأسس متن القرآن إذن؟ بالنسبة للنبي محمد ﷺ لم يترك متناً للنص القرآني من جهة ولم يرتب السور والآيات وهذا المجتمع يريد تأسيس «ملة» أو «أمة» الإسلام. يريد هذا المجتمع تحقيق الاستخلاف. كان لزاماً إذن أن يتأسس الإسلام كنص أولاً لأن مصدر التشريع لكل شيء في «دار الإسلام» هو الذي سيتحول إلى نص، خاصة أن العقل «ليس بشارع» إذن كان ضرورياً البداية من هنا: تأسيس النص القرآني وتثبيته [2].

لذا ستطرح مسألة متن الوحي ومسألة الرواة والتمييز المنهجي بين حقيقة الخبر الشاذ والخبر الموجب للعلم. كان هذا الحديث المنهجي مصدراً للخلاف إذن [3].

(1) نعود أيضاً إلى الخياط، الانتصار، ص 71و 72. وص 113.

(2) يعتبر شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم من المتأثرين بالديصانية. بل كان على اتصال بأحد الديصانية وهو أبو شاكر (180م) وللديصانية تاريخياً تأثير على ماني (277م). من هنا نرى أسباب العلاقة المزعومة بين الرافضة والديصانية، ونرى كل هذا مع المانوية، ونفهم لماذا كان ابن الراوندي يتخذ أيضاً قناع الرافضة في مجادلته للمعتزلة. نعود إلى الصفحة 37من الانتصار.

(3) Regis Blachere:Introduction au Coran p.4 et après 2eme ed.G.PMaisonneuve et Larose,Paris1977.

إن القول بـ «الخطأ» في منهجية النقل يؤدي إلى تفجير زلزال في النقل كمنهج للخبر، هل يقيم علماً موثوقاً به، وبالتالي يخلخل ثوابت الإسلام وأقصد الفقه والكلام على الخصوص. لأن السؤال: على ماذا تأسس الإسلام كمفاهيم وكأصول وكنص عبر التاريخ؟ لقد تأسس عبر الخبر وتناقله. والمصدر الأول للنقل هو النبي محمد ﷺ من هنا سلطة الناقل وحجيته تطرح للمحك. بل إنه على النقل والخبر تأسس المخيال الديني الإسلامي عند أهل السنة خاصة، وكذا بداية الزمان الديني[1]. بالنسبة للسني إن كل من يخرج عن «خبر التواتر» فهو من «أهل البدع». وأهل البدع أطلقت في الأصل على هؤلاء الذين نعتوا بالزندقة. والزنديق في الأصل مرادف للمانوي (يمكن أن نعود هنا إلى أصل كلمة Zand ومنها Zandaqa وزنديق لنتابع الدلالات التي أعطيت لهذه الكلمة عند المسلمين)[2].

فالسؤال: ما دلالة تركيز ابن الراوندي على أفكار الرافضة وأفكار الشيعة وهو يجادل سنياً؟ إنه من قبيل سلوك المعارضة المقنعة: إن المسلم يرى أن العالم ينبغي أن يعمر إسلامياً، لكن العالم قبل الإسلام لم يكن صحراء جرداء، بل كانت هناك ثقافات وأديان في جل المناطق التي أسلمها غير أننا نجد ابن الراوندي باعتباره مانوياً يوظف تراكماً رمزياً متعدد الروافد وخاصة تلك التي كونت الحنين La Nostalgie إلى ثقافة الفرس وإيران والهند. كما أن ابن الراوندي يستعمل عدة أقنعة ضد المعتزلة تارةً يظهر معتزلياً وتارةً أخرى يظهر كشيعي أو كرافضي. ونحن نعرف ما للشيعة من خلاف مع الإسلام السني. ونعرف أيضاً العلاقة بين الغُلاة والمعتقدات الديصانية، وما للديصانية من تأثير على المانوية وكل هذه المعتقدات هي في خلاف جذري مع الإسلام السني.

أما في كتابيه «كتاب التاج» وكتاب «الزمرد» الذي يطعن فيه ابن الراوندي على الرسل، وبوضعه فيه باباً عنونه: «على المحمدية خاصة» فيظهر ابن الراوندي كمروج وكمعتقد بالمانوية [3].

---

(1) الخياط الانتصار ص 113 وما بعدها، ص 99 وما بعدها. نقرأ النص ص 101و 102.

(2) G. Monnot: Penseurs p.98

(3) الخياط: «الانتصار» ص 123، ص ص 30 ,31 وما بعدها.

يكشف ابن الراوندي إذن كل ما من شأنه أن يكون وسيلة للجدل والمعارضة الرمزية: إذ كان يركز بالأساس على مصادر الخلاف السني / الشيعي وخاصة مسألة الخبر كيف يفهمها الشيعي وكيف يتمثلها السني وما لهذا من جرح في تاريخ الإسلام: الصراع الذي يُزعمُ أنه حدث إثر إلغاء مصداقية متن وخبر الإمام علي، من طرف الخليفة عثمان وما قام به الحجاج وجماعةٌ من الرواة من عمل ترسيم وتأسيس المتن الذي كان إسناده يمتد عبر السلسلة الممتدة من النبي فأبي بكر، عمر، حفصة، عثمان، الحجاج وجماعة الرواة التي نظمها، وذلك بإلغاء الإمكانيات الأخرى للروايات. فهذه العملية إذن تمت على الإلغاء في نظر الخصوم. وكل اعتراف برواية فهو في حد ذاته قمع لروايات أخرى ممكنة. ولا يصدر مثل هذا العمل إلا عن سلوك محصن بسلطة[1].

سيوظف ابن الراوندي إذن جميع الأقنعة وجميع الواجبات، وجميع المزاعم لمعارضة مشروعية القول المعتزلي[2]. الجدل إذن بين المعتزلة كصورة رمزية مثلت لزمان ديني تأسس نظراً وسياسياً في القرن الثاني والثالث الهجري وبين ابن الراوندي كرمز يكشف صورة رمزية أخرى تؤسسها روافد عقائدية متعددة ومخالفة جذرياً لإسلام المعتزلة. إنها أفكار وعقائد المانوية والثنوية والدهرية والرافضة[3]، هذا بالإضافة إلى الأفكار الشيعية.

### (2) المعتزلة، ابن الراوندي ومسألة التناسخ [4]ومفهوم النفس:

إن القول بالتناسخ أو ما يحيل إليه كالقول بالتشبيه، قول يستفز التصور الديني الذي أسسه المعتزلة وأصبحوا يعيشون بناء عليه، كيف نفسر ذلك؟

(1) Regis Blachere: Introduction au Coran P. 304

(2) الخياط: «الانتصار» ص 102، ص 116, 117.

(3) الخياط: «الانتصار» ص 35 وما بعدها. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 255, 256 ، منشورات دار الآفاق الجديدة/ بيروت.

(4) البغدادي: الفرق ص 253 وما بعدها.

إن مفهوم التناسخ يحيل إلى تصور معين حول النفس أو الروح: إن القول بالتناسخ يقول بأبدية الروح أو النفس. ومع هذا القول تصبح مسألة علاقة النفس بالبدن ومسألة الموت والآخرة، كما يفهمها المسلم، مجالاً للنقاش[1].

فكرة التناسخ أيضاً لها امتداد للأديان الفارسية والهندية القديمة تلك التي تؤمن بإمكانية حلول الألوهية في البشر أو الكشف عن البعد الإلهي في الإنسان عن طريق معرفة غنوصية. إن القول بهذه الفكرة يوسع من مفهوم القداسة الدينية الإلهية: إذ سيصبح للألوهية امتداد بشري وربما لما كان يردد ابن الراوندي فكرة «على صورة الله» كان يحاول تمرير الأصول الثقافية التي كان مقتنعاً بها: الأصول الدينية الفارسية خاصة[2].

اذا اعتقدنا بان الإمامية كما يفهمها الشيعة، هي امتداد للألوهية وللقداسة، او بامكانية اكتشاف البعد الالهي في الانسان، فكيف ستطرح مسألة الموت وان الالوهية ابدية؟ ابدية النفس او الروح اذن تؤدي الى وجود للموت ولا معنى للثواب والعقاب ولا معنى للأخرة وللأنبياء ورسالاتهم، خاصة، وان الاتصال بالالوهية سيتم عبر معرفة غنوصية. فلا حاجة اذن إلى وسائط لمعرفة ما هو الهي.



هكذا نلاحظ أن أمر هذه المجادلة المعتزلية مع أصحاب الأديان الأخرى كان يبغي لنفسه أن يكون اختلافاً دينياً لكن بالرغم من ذلك فإنه في الواقع أكثر من كونه اختلافاً على مستوى المعتقد: إنه اختلاف ثقافي وأيديولوجي أيضاً. أو أكثر من هذا: إنه اختلاف على مستوى المقدس. أما استراتيجية هذه المجادلة والصراع فكانت قهر الاختلاف المتعدد (إذ الاختلاف قد يكون باللغة او بالاصول الثقافية، أو أيديولوجياً إما بالعرق أو باللون...) قهر الاختلاف والتعدد من أجل الدمج والوحدة.

---

(1) الخياط: «الانتصار» ص 34، 35، وص 105، 106، 107.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 61، وج 2 ص 55، 54 كلها صفحات حول مصدر فكرة التناسخ وعلاقتها بالصابئة والحرنانية. والبغدادي: الفرق ص، 214, 215, 255, 256.

كذلك لم تكن هذه المجادلة تريد وضع أدب مقارن للأديان، إذ المعتزلة لم تكن على اطلاع دقيق بتاريخ وأفكار هذه الأديان الكتابية.

كما أنه لم تكن وضعية الإسلام مهددة حتى يتطلب الأمر كل هذا الجهد المعتزلي للرد على أصحاب المعتقدات المانوية كما كان الشأن بالنسبة للمسيحية والمانوية.[1] هذا ونشير إلى أنه في عهد المعتزلة لم تعد هذه العقائد شائعة إلا في صورة أفكار تعيش بناء عليها نخبة من مداولي الثقافة الكتابية. لهذا نقول إن مواجهة المانوية لم تكن قضية عامة أمام الإسلام بل كانت قضية نخبة تتداول هذه الأفكار المانوية مع نخبة تأسست كلمتها سياسياً [2].

من هذه النخبة من كانت له مكانة ثقافية كالشاعر بشار بن برد: «كان بشار بن برد ( 168م) على صعيد الكتابة الشعرية الوجه الأول، الأكثر بروزاً لهذه الحداثة، فهو يعتبر أول المحدثين بالمعنى الإبداعي، ممن خرجوا على ما سمي بـ «عمود الشعر العربي». ولذلك فإن الجدل الذي أثير حوله مهم جداً (...) قيل عن بشار إنه: أستاذ المحدثين ... من بحره اغترفوا، وأثره اقتفوا (...) فقد رفض بشار التقاليد الاجتماعية وبعض الأفكار الدينية السائدة، فسخر منها وشكك فيها، من جهة وبشر من جهة ثانية، باللذة (...) ومن هنا ولد شعره معركة تدور حول التحرر الجنسي أدت إلى أن يحاربه رجال الحديث ويحرضوا الدولة عليه، وإلى أن ينجحوا أخيراً في حمل الخليفة المهدي على قتله»[3] .

ومن هذه النخبة من كان متضلعاً في ميدان كتابة الدولة كابن المقفع ( 139هـ ) وأبي عيسى الوراق صديق ابن الراوندي ( 250هـ ) وحمّاد عجرد ( 161هـ ) الذي مات هو الآخر مقتولاً وكان على اتصال بابن المقفع [4].

(1) Pauport, Paul: Dictionnaire des Religions: Les Manicheismes ed. Puf.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الخامس، ص 10 وما بعدها.

(3) أدونيس: الثابت والمتحول، الجزء 3: صدمة الحداثة. دار العودة. بيروت 1979.

(4) G. Monnot: Penseurs P. 53.

كل هؤلاء كانوا معروفين كلمة واحدة بمانويتهم من جهة وبمكانتهم الثقافية[1] وباتقانهم لوظائف الدولة والمجالس من هنا كان صدامهم العنيف مع مثقفي الإسلام في القرن الثاني والثالث الهجري، بحيث إنه لو كان أمر هؤلاء هيناً لكان يكفي أن يتخذ في حقهم الموقف الديني أي لكان يكفي اعتبارهم أهل شرك من جهة؛ ولم تكن قضايا الإسلام الأساسية كالنبوة والتوحيد وخلق العالم لم تكن هذه القضايا مثار نقاش عمومي من جهة ثانية حتى يكون تدخل مثقفي الدولة الإسلامية آنذاك أمراً ضرورياً للجدل والمناقضة.

غير أن هذا النقاش مع متداولي خطاب المانوية ظل محصوراً بين النخبة التي كانت تتصارع من أجل الصدارة العلمية المستندة على الجاه والنفوذ داخل مؤسسة الدولة العباسية. وبما أن الأمر كذلك هل كان من الممكن أن يتطور «أدب المناقضة» إلى تأسيس تقليد في النقد الديني أو أدب مقارن للأديان؟ هل كان ذلك ممكناً والمسلم يتحدث من موقف دين ودولة قوية آنذاك. أمام هذا الوضع هل كان ممكناً أن تطرح مسألة التسامح الديني؟ أسئلة تطالب بمزيد من البحث.



(1) ابن النديم، الفهرست ص 472 وص 473.

## المراجع العربية.

ـ الخياط «الانتصار» بحوث ودراسات، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.

ـ ابن النديم: «الفهرست» دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

ـ الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

ـ البغدادي: الفرق بين الفرق: منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ـ الماوردي: الأحكام السلطانية: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ـ القاضي عبد الجبار: «المغني» الجزء الخامس، تحقيق محمود الخضيري. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة بإشراف طه حسين.

ـ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، جـ 1 ـ 2، تحقيق عبد الكريم عثمان. بيروت.

ـ مونتغومري وات: الفكر السياسي الإسلامي. ت صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت.

## المراجع الأجنبية

- G. Monnot: Islam et religions.

- G. Monnot: Penseurs Musulman et Religions Iraniennes. Maisonneuve et Larose.

- H. Laoust: L'Heresiographie Musulmane sous Les Abbasides In: Cahiers de Civilisition Medieval T. 10.

Les Schismes dans l'Islam. Payot 1983.

Pellat (C): Etapes de la decadence culturelle in: classicisme et declin culturel dans L'Histoire de L'Islam G. Q. Maisonneuve et Larose 1977.

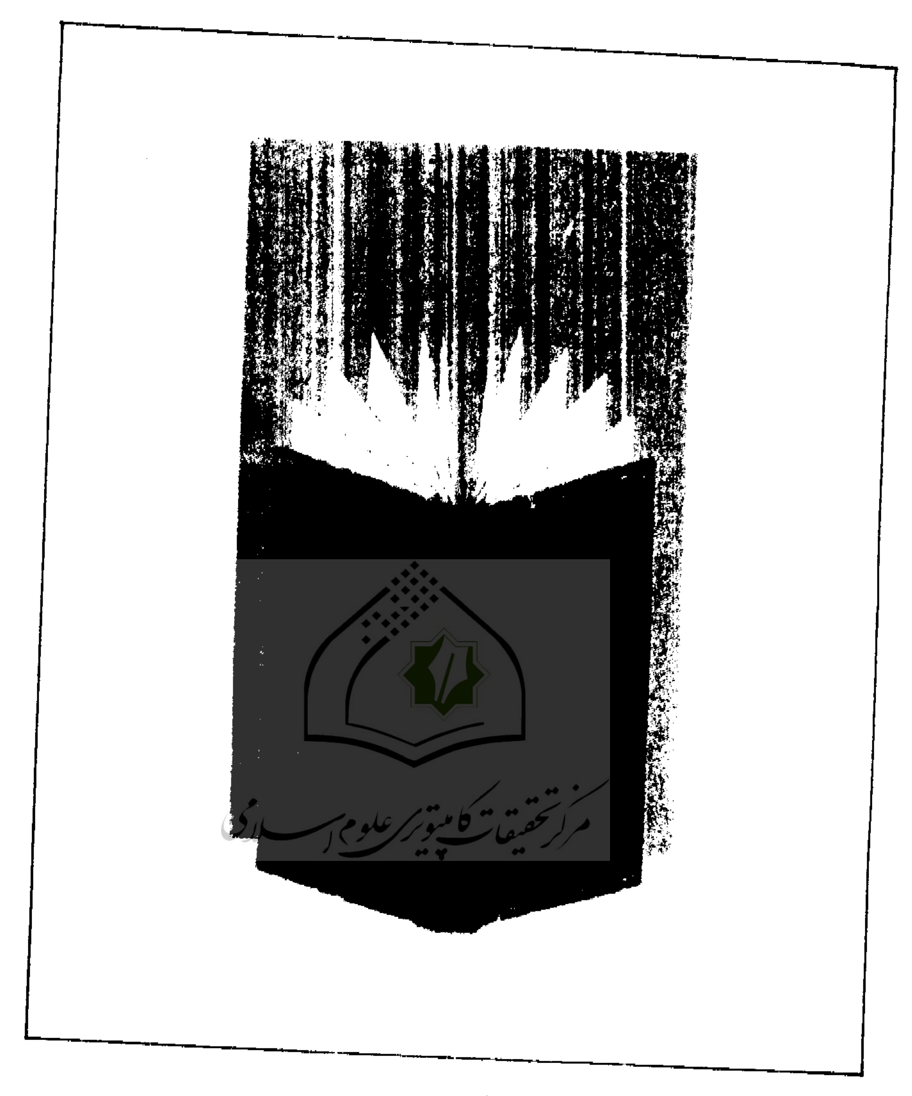
- H. S. Nyberg: مقدمة بالفرنسية لكتاب «الانتصار»

Deux Repreuves; Ibn Al - Arawandi et Amr Ibn Ubaid in calssicime et Declin culturel dans L'Islam. G. Q. Maisonneuve et Larose, Paris. 1977.

- Sourdel (Dominique): L'Islam Midieval. Chap V: Islam et ordre social.

- Gabrieli (F): La Zandaqa Au 1er sc. Abbasside In l'e'laboration de L'Islam (Colloque de Strassbourg) Puf. Paris.

- Encyclopedie de la Pleade: Histoire des Religions. Paris 1972.




مراجعات كتب

# الخطاب الأشعري

سعيد بنسعيد العلوي ، 1992


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الخطاب الأشعري (*)

الفضل شلق

يبحث كتاب سعيد بنسعيد العلوي «الخطاب الأشعري» في العقل العربي الإسلامي في زمن تتكاثر فيه الكتب والبحوث باللغة العربية واللغات الأجنبية حول العقل العربي وبنيته. تعتمد معظم هذه الأبحاث على وسائل شبه علمية وتعتمد أساليب التشريح شبه البيولوجي لتبرهن على أمور هي مجرد استنتاجات مأخوذة سلفاً لكنها توضع في موضع الاستنتاجات العلمية المنطقية.

لكن كتاب سعيد بنسعيد يختلف عن الكتب الأخرى إذ لا يدعي الإحاطة الشاملة ولا يزعم أنه يحوي بين دفتيه جميع خصائص العقل العربي، فهو يعتبر نفسه «مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي»، ويحصر نفسه في دراسة الخطاب الأشعري الذي يعتبر أنه في حقب استيفاء تكونه، وبلوغه غاية نضجه، «يمثل الإرث العربي الإسلامي بكل ما في جوفه من أوامر وقواعد وعقائد وقيم في السلوك والعمل» (ص 20).

ينطلق سعيد بنسعيد في مقدمته للكتاب معلناً أنه يريد «الوقوف، في خطاب الاشاعرة، عند الثابت والقار، والوقوع على الكلي والمشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب ودعامته» (ص 7). ثم يعلّق على تقسيم ابن خلدون لأتباع «إمام

---

(*) سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

المتكلمين» (ص 7)، بين مرحلة المتقدمين منهم ومرحلة المتأخرين. فالمتقدمون منهم من أمثال البلاقلاني والجويني اتّبعوا قواعد للعقائد الإيمانية بالاعتماد على مبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». لكن انتشار المنطق اليوناني جعل المتأخرين منهم يرفضون هذا المبدأ (ص 8). فيعترض الكاتب بالقول أن هناك طريقاً ثالثاً بين المتقدمين والمتأخرين (ص 11 ). يعبر هذا الطريق الثالث عن تفاعل (بل تصادم وتصارع أحياناً) بين سجلين فكريين وفضاءين حضاريين: أول السجلّين هو الإرث الحضاري العربي الإسلامي وقد تدرج في تكونه من الصورة الفكرية والروحية التي يحملها «الأعرابي صانع العالم» عن العالم حوله... وسجل ثان هو مجمل الآثار والتيارات اليونانية والفارسية والهندية التي كان اكتشافه لها وتفاعله معها في «عصر التدوين» هذا، وفضاء حضاري أول هو الفضاء الحضاري العربي الإسلامي... وفضاء حضاري ثان هو الحصيلة «الثقافية» التي ينسجها العقل العربي الإسلامي من حوله وينظر بها إلى «الآخر اليوناني والفارسي والهندي...» (ص 13).

ويعتبر الكاتب «أن الأشعرية تعبير عن الصورتين معاً وتسجيل لهما...» في حركة «تفاعل وتلاقح» من جهة «وانقباض وصراع ونفور» من جهة أخرى. يتجلى هذا الأمر أكثر ما يتجلى في كتابات الغزالي «فلا نعرف أشعرياً آخر يضطرب العقل في كتاباته ويتردد بين الثقة بالذات... وبين التذبذب في الرأي والتسليم في المعرفة بوجود طريق يختفي العقل فيها، ويتوارى خلف حجب الأحوال الباطنية...» (ص 14). «فالأشعرية تمثيل للثقافة العربية الإسلامية في مرحلة من مراحل عطائها الخصب وإقبالها على الثقافات الخارجة عنها والمحيطة بها، وتصوير لها بالمقابل، في سعيها نحو الانغلاق على الذات وقراءة تلك الثقافات بمنظارها الخاص وصهر لها في أتون المعركة الضارية التي كانت تخوضها ضد الخصم الباطني القوي» (ص 15).

الصورة التي يقدمها لنا الكاتب هي صورة «أعرابي صانع العالم» ينتصر على العالم الخارجي في خروجه من شبه الجزيرة العربية حيث يصادف حضارات أكثر تقدماً من الحضارة البدائية (ربما) التي عرفها في صحرائه فيتعلم من تلك الحضارات وينمو ذهنه ليصل إلى عصر التدوين حين يكتب كل شيء أدركته مداركه. لا يقف

النمو الذهني لذلك «الأعرابي»، عند عصر التدوين كما يعتقد الدكتور محمد عابد الجابري، في نظر الكاتب، بل يتوقف نموه بعد ذلك بمرحلة قرن أو قرنين من الزمن حين «استوفى تكونه وبلغ غاية نضجه» فكانت الأشعرية تعبيراً شاملاً عن ذلك.

هل كان المجال الجغرافي الحضاري الذي تكونت فيه الأمة عقب الفتوحات مجالاً خاوياً ملأته مادة خام (الأعرابي صانع العالم) تفاعلت مع حضارات أكثر تقدماً؟ أم أنه كان مجالاً مملوءًا قبل الإسلام لكنه يحمل بذور التطور الجديد وينتظر قدومه؟ هذا السؤال ليس مجال الجدال فيه الآن.

## نظام المعرفة

ينتقل الكاتب من المقدمة إلى الفصل الأول ذي العنوان «نظام المعرفة في الخطاب الأشعري: مجال المنقول وحدود المعقول»، ليستنتج في آخر الفصل أن «النقل مقدم متبوع والعقل متأخر وتابع» (ص 49).

يتفق هذا الاستنتاج مع الإعلان التحذيري المنقول عن الغزالي «فإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً» (ص 23). من البداية إلى النهاية تتحدد العلاقة بين العقل والنقل وتتحكم بنظام المعرفة، فنرى الكاتب يقول: «ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الإسلامي إجمالاً، تحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل، أو بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول» (ص 23). ويعلن الكاتب في الصفحة التالية أن غرضه هو «تبين الكيفية التي يرتسم بها مجال المعقول وتوضح له الفواصل والحدود بالنظر إلى ما كان أولاً وأولياً وكان سابقاً بالشرف والوجود معاً وهو مجال المنقول» (ص 24).

يعلل الكاتب ذلك بادئاً بتقسيم الأشاعرة للعلوم (أي المعارف المتاحة). فالعلوم تنقسم إلى عقلية ودينية عندما يكون البحث في مجالها، وإلى كلية وجزئية عندما يكون البحث في موضوعها، وإلى ضرورية وما يتوصل إليه بالنظر والاستدلال عندما يكون البحث في طبيعتها، وإلى يقينية قطعية وتخمينية ظنية عندما يكون البحث في الصفة المستفادة منها (ص 24).

ويذكر الكاتب أن العلم الضروري عند الباقلاني هو «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به» (ص 25). والأشاعرة يفصّلون في صفة العلم الضروري فيميز فيه البغدادي بين البديهي والحسي، والجويني سوّى بينه وبين البديهي (ص 25). لكن الباقلاني أكثر الأشاعرة توضيحاً فهو يعتبر أن طرق حصوله خمسة هي الحواس يضاف إليها ضرب سادس هو «ضرورة تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض الحواس... كعلم الإنسان بوجود نفسه... والعلم بخجل الخجل ووجل الوجل... والواقع عند مشاهدة الأمارات... والعلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده؛ نحو العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ... » (ص 26).

أما العلم النظري فيذكر الكاتب أن الباقلاني يصفه بالعلم الذي يقع «بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر أو نظر فيه». ويجعله البغدادي أربعة أقسام:

1 - إستدلال بالعقل من جهة القياس والنظر (كالاستدلال على حدوث العالم).

2 - معلوم من جهة التجارب والعادات (كالطب).

3 - معلوم من جهة الشرع (كالحلال والحرام).

4 - معلوم من جهة (الإلهام) كالشعر (ص 26).

ويعتبر الباقلاني أن الاستدلال هو طلب الدليل (ص 27) أو هو «ما به يصبح الغائب في حكم الضروري» (ص 28 ) ومن أقسامه: السبر والتقسيم، ورد الغائب إلى الشاهد، والاستدلال بالشيء على مثله، وتوقيف أهل اللغة، والمعجزة (ص 29).

ويعتبر الكاتب أن العلم الكلي في العلوم الدينية هو «علم الكلام» وسائر العلوم الدينية من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية (ص 30). والمتكلم ينظر في الموجود هل هو قديم أو حديث، وفي الحديث هل هو جوهر أو عرض. وكل العلوم

الدينية فروع من أصل واحد هو علم الكلام (ص 30). ومقصود علم الكلام هو «إقامة البرهان على وجود الرب وصفاته وأفعاله... إذ لا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله» كما يقول الغزالي (ص 33). وترتيب هذا المقصود على أربعة أقطاب: ذات الله، وصفاته، وأفعاله، والرسل. ويتفرع هذا القطب الأخير إلى أربعة أبواب هي: نبوة محمد، والآخرة، والإمامة، وتكفير الفرق المبتدعة.

يكتسب علم الكلام أهمية إضافية بسبب كونه أداة تستخدم لمقارعة «أعداء مشاغبين ماكرين» هم الباطنية ولنصرة أهل السنة والجماعة، وهم الفرقة الناجية (ص 34). ترتكز العقيدة الباطنية، عند المتكلم الأشعري، على القول «بوجوب الإمامة، إمامة المعلم المعصوم...» (ص 34). وقد كان «تعاظم الخطر الباطني يتطلب وحدة الصف السني...» (ص 37) لذلك رأينا الحنابلة يقلعون عن مقارعة علم الكلام التي كانت منهجهم ضد المعتزلة (ص 37).

لقد كان البغدادي والجويني والغزالي والإيجي يعتبرون أن علم الكلام «يقيني قطعي» (ص 40). والقطعيات هي إما كلامية (عقليات) أو أصولية (الإجماع، القياس، خبر الواحد) أو فقهية (وجوب الصلاة، الزكاة...)؛ ولما كان الكلام عقلياً، والفقه نقلي، فإنّ أصول الفقه توسط بينهما(ص 41).

ينقسم الناس في النظام المعرفي الأشعري إلى عامة وخاصة (ص 42). على العامة الاكتفاء باعتقاد ظاهر النص، وعليها أن تعتبر أن ما خفي عليها من معرفة بباطن النص هو أمر يعود إلى قصورها الذهني (ص 42)، وعليها، أي العامة، «الكف عن البحث في أصول الدين» كما يقول الغزالي(ص 43). والاجتهاد فرض كفاية، وهو بطبيعة الحال من اختصاص الخاصة، والعامة مأمورون باتباع الخاصة (العلماء)، (ص 45)، ولا يعتبر السلطان أو أصحاب المال والجاه من الخاصة (ص 46).

فهناك إذن ضرورة تاريخية للنظر العقلي من أجل مقارعة العدو الباطني الذي بات يهدد عقيدة أهل السنة. شجعت هذه الضرورة التاريخية على النظر العقلي، لكنه بقي محدوداً بسقف لا يستطيع النفاذ وراءه، فنرى الكاتب يقول: «لا شك أن العقل

يملك النظر في النقل، لكن نظره يكون بهدف الإدراك والفهم متى أبيح له النظر فحسب» (ص 47). وإذا كان المعتزلة قد راحوا يبحثون عن المصلحة كأساس للحكم على أي فعل وإلى طلب القياس العقلي في كلّ الأحوال، فقد أنكر الأشعريون أن يكون الحسن والقبح عقليين. ورأوا سعي المعتزلة سعياً مخطئاً مرفوضاً.

**أهل الفرقة الناجية**

وفي الفصل الثاني تحت عنوان «أهل الفرقة الناجية» يقارن الكاتب بين طريقة الأشعري في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» الذي يهتم بتقرير العقائد والإعلان عنها أكثر مما ينشغل بالحجاج عنها والانتصار لها (ص 52) وبين طريقة البغدادي، في كتابه «الفرق بين الفرق»، الذي يتجه من البداية إلى الحجاج والجدل حتى النهاية (ص 54). يحصي البغدادي 72 فرقةً من فرق الضلال والضياع ويضيف إليها فرقةً ناجيةً هم أهل السنة(ص 54). يمكن التعبير عن موقف الأشعري بالقول «نحن ناجون لأننا كذا وكذا» وعن موقف البغدادي بالقول: «هم هالكون لأنهم يقولون كذا وكذا» (ص 56). ليس كل الخصوم بمنزلة واحدة، فهم على مراتب كما يقول البغدادي معتبراً أن «ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة، بل أعظم من ضرر الدجـال الذي يظهر في آخر الزمان» (ص 57).

إن التحول من الأشعري إلى البغدادي، من الإبانة إلى التكفير (ص 59) هو تحول يعكس اختلاف الظروف التاريخية المحيطة بكل منهما. لكن الكاتب لا يريد الإمعان في تعليل النصوص بالظروف التاريخية التي أنتجتها، بل يفضل منهج قراءة النصوص بالاعتماد على منطقها الداخلي. فهو بعد أن يعتذر عن ذكر الظروف التاريخية لتعليل الفرق بين أفكار الأشعري والبغدادي، يعود ليذكر أن «الغزالي هو الذي يرسم الموقف (الأشعري) نهائياً على أسس نظرية قوية» (ص 60).

إن الغزالي هو الذي يرسم الموقف الأشعري نهائياً على أسس نظرية متينة (ص 60). لكنه في نفس الوقت كان يجد حرجاً شديداً في تكفير مسلمين آخرين،

كما يبدو من كتبه «فضائح الباطنية» و «فيصل التفرقة» و« القسطاس» (ص 61). ذلك أنه ليس لمؤمن تكفير من يخالفه في المذهب (ص 63)؛ ولا تكفير إلا فيما كان تكذيباً للنقل (ص 64)، أو لا تكفير إلا فيما كان من الأقوال متعرضاً للأصول... وفي الفروع يجب الوقوف عند التبديع فقط (ص 65). والاختلاف في الإمامة لا يوجب تكفيراً... لذلك لا سبيل إلى تكفير الإسماعيلية (ص 65).

ولا يكفّر الغزالي الباطنية الإسماعيلية لكنه يفنّدُ حُججها في كتابة «فضائح الباطنية» الذي يتناوله سعيد بنسعيد ببعض التفصيل ليقول لنا إن الباطنية «تقول إذن بإبطال النظر وفساده كتوطئة لإقرار نظريتها في العصمة والإمام المعصوم وكتمهيد لقبول آرائها في الإمامة القائمة على النص والعهد والإمام المحتجب الذي ظهر، أخيراً، في مصر» (ص 66). تستند الباطنية في حججها إلى نسبية المعرفة العقلية وإلى إمكانيات التناقض والتعدد في الاستنتاجات تتصل إلى إنكار «الأصل العقلي للمعرفة» (ص 70). يبقى أن الإمام وحده هو الذي «يعرف من بواطن أسرار الله أموراً يحصل للمتعلم عند سماعها علم بديهي ضروري بصدقه، ويستغني به عن تدقيق النظر والتأمل» (ص 70). فالمعرفة عند الإسماعيلية ليس طريقها النظر العقلي بل اتباع الإمام المعصوم الذي يكتنه سر الله ويعرف بواطن الأمور. التقليد للإمام لا الاجتهاد العقلي هو طريق المعرفة.

يخرج العقل من هذا الحجاج «مزهواً بانتصارٍ جديد» (ص 72). تحقّق على يد الغزالي الذي «يشعر بتحقيق نصرٍ مزدوج: نصر هو انتصارٌ للعقيدة السنية برمتها على أشدّ خصومها ضراوةً، وهم الباطنية، ونصر» يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه «وهو الانتصار للعقل وقدرته على المُضِيّ قُدُماً إلى الأمام في التأصيل لأصول الدين وتدعيم صروح الاعتقاد...» (ص 81).

لقد كان للأشاعرة خصومٌ آخرون هم المعتزلة والحنابلة (ص 83). لكنّ صعود الباطنية الإسماعيلية إلى سُدّة الحكم في مصر وتَعَاظُم خطرهم في أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، دفعهم إلى الواجهة، وجعلهم في موضع النقيض الرئيسي بحيث أدّى ذلك إلى تراجع التناقضات الأخرى الثانوية (من مثل

الاختلاف مع المعتزلة من جهة ومع المجموعات الأخرى من أهل السنة من جهةٍ ثانية) «أو بالأخرى إلى إخفائها إلى حين القضاء على التناقض الأكبر وإزالته» (ص 84).

يلاحظ بنسعيد أنّ «الخطاب الكلاميّ غالباً ما يخفي القضية الفعلية، المحورية، التي تكون مثاراً للجَدَل لأنها تعبّر عن مصدر الاختلاف الأصلي» (ص 82). فالخلافات تبدأ سياسيةً مَثَلاً (حول من يتولى الخلافة) لتصبح في المسار الجدلي كلاماً في المبادىء والقضايا التجريدية مثل ولاية المفضول، ووضعية مرتكب الكبيرة هل هو مؤمنٌ أو كافرٌ أو في منزلةٍ بين المنزلتين، والعلاقة بين النقل والعقل، وقضايا الحسن والقبح، والجبر والاختيار(ص 82).

و «الخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» (ص 87) هي الأساس الذي تنطلق منه الحوارات الإيديولوجية، وهي التي تقرر رفع اختلافٍ ما إلى مستوى «التناقض الرئيسي» وتَرَاجُع خلافاتٍ أُخرى إلى مستوى التناقضات الثانوية. وربما أدى الأمر إلى توحيد عناصر كانت مختلفةً من قبل.

## النظر في الذات الإلهية

يبدأ بنسعيد هذا الفصل بالقول «يستدعي النظر في الله عند المتكلمين الإحاطة الشاملة بثلاث من القضايا الكلامية الكبرى، وهي قضايا الربوبية والوحدانية والصفات الإلهية» (ص 89).

و «الربوبية هي الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم» (ص 91). والطريقة العقلية للوصول إلى هذا الإقرار تقتضي الاتّجاه من الأدنى (=العالم ـ المخلوق) إلى الأعلى (= الله ـ الخالق) (ص 91). تلك هي «طريقة الاستدلال بالشاهد (= العالم) على الغائب (= الله) (ص 91). والبحث في الشاهد ينطلق من الجواهر والأعراض. والخاصية الأساسية للجوهر هي أنه «هو ما يقبل العرض» ثم هو ما كان متحيزاً... وهو ما كان جزءًا...(ص 93) وقد «جوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض» (ص 94)، وينكر المتكلمون هذه الفرضية التي تقضي بقدم الهيولى، أو الجوهر، وتقود إلى القول بقدم العالم.

أما العرض فهو «ما يقوم بالجوهر» ولا يقوم بنفسه (ص 95). وهو أي العرض «لا يبقى زمانين» لأنّ الأعراض لا يصح بقاؤها(ص 96) وهو «لا يكون إلا بالجوهر»، فـ«العرض لا يقوم بالعرض» (ص 96). والأعراض، كما عند البغدادي، أنواع مختلفة مثل الأكوان (حركة، سكون، تأليف)، والألوان، وأنواع أخرى مثل الصوت، والبقاء، والحياة، ثم العلم، والجهل، والشك، والاعتقاد، الخ...(ص 97). والقول بحدوث الأعراض، يقود إلى القول بحدوث الجوهر لأن هذا لا يخلو من أعراض، وإلى القول بحدوث العالم لأن هذا يتشكل من أجسام يتألف كلٌّ منها من جواهر وأعراض(ص 98).

المهم هو أن إنكار حدوث الجواهر والأعراض عن طبائع يؤدّي إلى إنكار مبدأ السببية (ص 99). فليس من طبيعة الأمور أن يؤدي حدث ما، عرضياً كان أو جوهرياً إلى حدث آخر، وليس من الضروري أن تكون العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة حتمية. بل تقوم هذه العلاقة بحكم العادة. «والقول الموجب لمبدأ العادة» أو «إجراء العادة» يحمل في جوفه قولاً آخر، أو هو يمهد له، وهو القول بإمكان «خرق العادة» وإبطالها. هو بتعبير آخر تهيؤ واستعداد لقبول مفهوم آخر... وهو مبدأ الجواز أو التجويز (ص 100). ومعنى التجويز أن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست علاقة حتمية (طبيعة) بل هي احتمال: يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق.

أما فيما يتعلق بالوحدانية، «فلا اختلاف بين المتكلمين، جميعهم، في وجوب إثبات الوحدانية بعد ثبوت الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الحجج التي يسوقونها في ذلك والتي تؤول كلها إلى القول بالممانعة والتمانع» (ص 101) «أي امتناع القول بوجود إلهين اثنين» (ص 102) أو أكثر من اثنين.

لكن الخلاف بين المتكلمين يقع عند مناقشة أمر التنزيه (تنزيه الله عن الصفات) الذي يعتبره المؤلف «أسّ الوحدانية وأساسها وشرطها الأول والأخير» (ص 102). ومن شروط التنزيه انتفاء المثل والشبيه... ونفي الاشتراك مع الغير في صفةٍ من الصفات الجسمانية لأن الله غير الأغيار كلها، ومنها كذلك وجوب امتناعه عن التحيز... إذ لا يتحيز إلا ما كان جوهراً أو جسماً مؤلّفاً... (ص102). ولما كانت في

القرآن آيات يُشعرُ ظاهرها بالتشبيه والمشابهة فإن المتكلمين يلجأون إلى تأويلها. ويأخذ الأشاعرة موقفاً وسطاً بين موقف الحشوية المشبهة والمعتزلة المعطّلة التي تنكر ذلك. هذا الموقف الوسط هو قول «أهل الحق» بنظر الغزالي (ص 103). لأن «كلا القولين يخرج عن معنى التنزيه وحدوده» (ص 103). ويقرّ الأشاعرة بمسألة الرؤية على أساس «دلالة القرآن من جهة، ودلالة كلام العرب من جهة ثانية» (ص 104)، وعلى أساس استحالة إثبات ما يحيل الرؤية(ص 105).

ويرى المؤلف أن الموقف الوسط للأشعرية بين الحشوية والمعتزلة يجعل العقل (الأشعري) «يتطلع إلى الحنبلية في رجاء وأمل في الانقاذ من ورطة لا يملك إلا أن يعترف بوقوعه فيها» (ص 106). ذلك لأنّ «مبدأ التجويز، متى أمعنا النظر في معناه ومغزاه معاً، لا يرقى إلى مستوى البرهان الإيجابي، فيكون إثباتاً كاملاً، ولا يقنع بمنزلة البرهان السلبي أو البرهان بالسلب، فيكون نفياً قاطعاً، وإنما هو تردد واضطراب، متى حملناه على وجه، وهو إلى التسليم والإذعان لما يصرح به النقل أقرب منه إلى تدعيم النقل بالحجة والبرهان» (ص 106).

ويقول المؤلف إنّ الصفات الإلهية عند الأشاعرة سبعة هي: الحياة، والسمع والبصر، والقدرة، والإرادة، والعلم، والكلام، وإنه لا خلاف بين المتكلمين حول الثلاثة الأول، وإنما يقع الخلاف حول الأربعة الأخيرة(ص 107).

ويعتبر الأشاعرة أنّ الصفة (الشيء الذي يوجد بالموصوف) غير الوصف (قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل) بينما يعتبر المعتزلة أنه «لا فرق بين الصفة والوصف» (ص 108). ولا بين الموصوف وقول الواصف له. ويرجع كلّ من الفريقين في حجاجه إلى اللغة التي يعتبرها المعتزلة «اصطلاحاً وموافقة» بينما يعتبرها «أهل الحق» توقيفاً وتسليماً (ص 109).

يرتبط الموقف من اللغة عند كل من الفريقين بموقفه من الصفات؛ إذ إنّ المعتزلة الذي ينزعون الصفات عن الذات الإلهية(يعطلونها) لا يمكنهم اعتبار اللغة من عمل الله بل من عمل الإنسان؛ بخلاف الأشاعرة الذين يلتزمون بحرفية النص القرآني مع

الاحتفاظ بحق التأويل لتحاشي الوقوع في منزلقات التشبيه والتجسيم. وينسحب هذا الأمر على مسائل أخرى جوهرية أهمها مسألة العدل الإلهي وطبيعة الفعل البشري.

فالمعتزلة الذين رأوا الله مطلقاً، منزهاً عن الصفات وعن كل تماثل مع كائنات الأرض (الشاهد) رأوه أيضاً عدلاً مطلقاً منزهاً عن أي تعلق بالأفعال البشرية. البشر هم المسؤولون عن أفعالهم «وأول شروط العدل الإلهي، إذن، هو الحرية، حرية الإنسان الفاعل، وأول علامات الحرية أن يكون الفعل صادراً من الفاعل ومتعلقاً به وجوباً» (ص 111). و «الحسن والقبيح يقومان في الأشياء» (ص 113)، أي أن الحسن والقبح من صفات الأفعال، والإنسان يتحمل تبعات عمله. فأقر المعتزلة بمبدأي الاستطاعة والتوليد؛ اللذين يقضي أولهما برد الفعل إلى فاعله المباشر (الإنسان) ويقضي ثانيهما بأن الفعل يقود إلى فعل آخر حسب قوانين الطبيعة.

يقود التنزيه المطلق عند المعتزلة إلى مأزق هو عزل المطلق (الله) عن التدخل في مجرى سير الأمور في هذه الدنيا، والأمور عندهم تؤول إمّا إلى إثبات كلي أو نفي تام، إما إلى إيجاب وإما إلى سلب... فإما جبر أو اختيار، إما قول بالتشبيه والتجسيم وإما إقرارٌ بالتنزيه المطلق وذهابٌ إلى ما يعتبره الخصوم تعطيلاً (ص 112).

«وأما الأشعرية فحكموا بأن في استطاعة العقل أن يصير إلى قبول أجوبة مخالفة وقالوا بقدرته على التسليم بطريق ثالث يكون بين الإيجاب والسلب، ويقوم بين النفي والإثبات. ذلك هو طريق التجويز...» فالأشاعرة الذين نفوا مبدأ السببية، أي تعلق السبب بالمسبب، قالوا بأن النتيجة لأي سبب يمكن أن تكون حسب مجرى العادة المتوقعة ويجوز أن تكون شيئاً آخر. فالأفعال سببها الوحيد هو الله، والإنسان يكتسبها كسباً. بذلك أعاد الأشاعرة الاعتبار إلى المبدأ القائل إنّ الله هو الذي يحرك الكون ويقرر مجرى الأمور فيه؛ وهو لا يخضع لقانون سواء أكان هذا القانون يستند إلى مبدأ العدل وفعل الأصلح أم إلى غيره. هكذا خرج الأشاعرة من مأزق المعتزلة الذين وصل بهم رأيهم في التنزيه والمطلق إلى إخضاع الله لقانون هو العدل، والمطلق لا يمكن أن يخضع لأي قانون: ﴿لا يُسألُ عمّا يفعل وهم يُسألون﴾.

لقد أراد المعتزلة في رأي المؤلف أن يجعلوا للعقل سلطاناً حيث لا يملك ذلك ولا يستطيعه (ص 112). كان موقف الأشاعرة «رسالة» موجّهةً إلى العقل لكي يحدّ من غلوائه وكبريائه وينتبه إلى خطر غروره ويدرك تخلفه وقصوره عن درك ما تريده الإرادة الإلهية (ص 114). «وكان ذلك شهادةً للمذهب الأشعري وليس شهادة عليه أو ضده... فإن العقل، متى عرف طاقته وقدرته من جانب أول وتبين حدوده وضعفه من جانب ثان فإنه يكتسب ثقة جديدة تمكّنه من المضيّ إلى الأمام...» (ص 117).

## النظر في النبوة

يواجه الأشاعرة فريقين من الخصوم في مسألة النبوة. الفريق الأول هم المعتزلة الذين يرون «النبوة واجبة على الله لما فيه صلاح العباد» (ص 124)، والفريق الثاني، وهم اليهود والنصارى والبراهمة، يقولون بالنبوة عامة وينفون نبوة نبينا (ص 125).

يشير الكاتب إلى مبدأ التجويز لإثبات النبوة فيقول نقلاً عن الباقلاني «كما أن العقل قد أسفر، في الكلام عن الصفات الإلهية عن إمكان الإمكان والتجويز، وأنه قد أرغم على الاعتراف بأنّ ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً، فإن هذا العقل ذاته، للأسباب ذاتها يعجز عن إحالة النبوة وإنكارها» (ص 127).

لا يقتصر هذا البرهان على الاعتماد على مبدأ التجويز الذي يؤدي إلى الإقرار بنسبية المعرفة العقلية، بل يعتمد على مبدأ آخر لا يقل عنه أهمية، وهو أن العقل وسيلة وليس هو الغاية؛ فهو «لا بد له من مصدرٍ غيره، هو النقل، عنه يأخذ ومنه يستمد، وبالتالي فلا بد للمعقول من منقول» يكون منه اقتباسه وعليه اعتماده. وليس لهذا المصدر طريق آخر غير طريق النبوة، وليس للنبوة برهان غير دليل المعجزة وبرهانها (ص 128). فالعقل يحتاج إلى بديهيات، إلى فرضيات تعتبر مبادىء ضرورية، ينطلق منها وتكون هي مرجعيته. وهي النبوة في هذه الحالة.

وإذا كانت المعجزة دليلاً فإنها ليست دليلاً من جنس الأدلة العقلية (ص 128). فهي مصدر من مصادر المعرفة إلى جانب الحس والتجربة والخبر المتواتر وخبر الواحد (ص 131)، وأن يكون للحس والتجربة مكان بارز في «النظام المعرفي الأشعري» هو

مسألةٌ بالغة الأهمية. ذلك أنّ اقترانهما بمبدأ التجويز كان يمكن أن يفتح للعقل وللنظر العلمي إمكانات غير محدودة للتقدم. فالعقل عندما ينطلق من الحس والتجربة ويعتمد على مبدأ التجويز (نظرية الاحتمالات) يخرج من أسر الفرضيات الأولى، ويتوقف عن اجتزاء المقومات التي يفرضها عليه القياس المنطقي.

لقد كان مفهوم التجويز كبير مفاهيم الأشعرية(ص 142). ويقر الكاتب بجدلية هذا المفهوم إذ يقول «والجواز وإن كان يفيد الإيجـاب (مالا يقدر العقل على إثبات استحالته فهو ممكن) إلا أنه لا يخلو من السلب...» (ص 142)؛ لكنه يعود ليعرف التجويز على أنه «قدرته (أي العقل) على التصريح بالإيجاب دون القول بالنفي» (ص 144). ولهذا التناقض دلالة قصوى.

## البيان والتبيين

بعد أن يصل بنسعيد بالعقل عند الأشعرية إلى المستوى الذي وصل إليه في الفصل السابق، يعود إلى بداية جديدة هي أشبه بالعودة إلى نقطة الصفر.

يذكر بنسعيد أن «عمل العقل في أصول الفقه هو النظر في الشريعة على النحو الذي يهدف إلى الإبانة والتبيين: الإبانة عن قصد الشارع وتبيين قول الشرع في كل الوجوه» (ص 149). وينقل عن الجويني قوله أن «الشريعة عربية» (ص 152). ويذكر أن المباحث في أصول الفقه تنطلق من اللغة العربية وتبدأ جميعها بتعريف الاسم والفعل والحرف ثم الأمر والنهي، ثم المبتدأ والخبر، إلى المجمل والظاهر والأمر والنهي والخاص والعام (ص 153 ـ 155). «لذلك لم يكن من الغريب في شيء أن يعد الأئمة في أصول الفقه أئمة في اللغة العربية وعمدة فيها عند النحويين» (ص 155). ويعتمد قول الجابري: «السلطة الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية» (ص 156). ثم يذكر أن اللغة عند الاشاعرة توقيف وعند الآخرين (المعتزلة وغيرهم) اصطلاح، ويبين الفرق بين الحقيقة والمجاز(ص 157)، ويميز بين الأشاعرة الذين قيدوا التأويل وبين المعتزلة الذين «تركوا له الميدان فسيحاً» (ص 162). ويذكر «أن الكلام عند الأشاعرة قائم في النفس ليس حرفاً ولا صوتاً» وعند المعتزلة هو «محض العبارة»

(ص 169).

وبما أن المهمة الأساسية (الأصولية) هي البيان والتبيين فإن «العقل عند الأصوليين (والأشعرية تخصيصاً) إذ يُحيله النقل باستمرار إلى تابع ورديف (واللغة نقل ما دامت توقيفاً) فإنه يقتحم مجال النقل ذاته، في شقه اللغوي ليعمل من خلاله ويتنفس» (ص 175). هكذا يعيد بنسعيد العقل عند الأشعرية إلى منزلة التابع والرديف بعد أن اكتشف في الفصول السابقة الإمكانيات الهائلة لانعتاق العقل وتحرره متى استند إلى نظريتهم.

كان الشافعي مؤسساً لعلم أصول الفقه مثل أرسطو في المنطق والخليل في العروض (ص 180). فهو الذي حدد الأصول بالخبر (القرآن والسنة) والإجماع والقياس تحديداً استند إليه جميع الذين بحثوا في الفقه من بعده. يشرح بنسعيد هذه الأصول على مدى بضع صفحات (176 - 192) ليستنتج أنه «والحق أننا لو فحصنا دور العقل وهو ينتقل في مجالات العلوم الدينية التي تكون مادة أصول الفقه (ومباحث البناء اللغوي في صلتها بالمعاني الشرعية في مقدمتها) لتبين لنا فعل موحد كبير يقوم به العقل في عمل الجمع والضم بغية الوصول نحو نتاج جديد تام التكوين: جمع العلوم البيانية العربية وضمها إلى بعضها في وحدة شاملة يصير بها النقل بشطريه إلى وحدة تامة ويبلغ معها الانسجام والتآلف بين العقل والنقل مداه الأقصى» (ص 193). و «ما يقوم به الأصولي يتجاوز مجال التشريع لأصول الأدلة الشرعية... إلى مستوى التشريع للحقل المعرفي العربي الإسلامي» (ص 193).

لكن بنسعيد يتراجع مرةً أخرى في مجال تحديد الحقل المعرفي الإسلامي للاستنتاج بأنه يقتصر على التوفيق بين العقل والنقل، وعلى مهمة البيان والتبيين بعد ان اكتشف الإمكانيات التي فتحتها الأشعرية لهذا العقل الذي صار قادراً على الاعتماد على الحس والتجربة معترفاً بقدرته النسبية على المعرفة ولكن مصراً على تراكم هذه المعرفة من أجل الوصول إلى نتائج جديدة ما كانت ممكنةً لو بقي أسير الفرضيات الأولى كما عند أرسطو والفلاسفة والمعتزلة.

لقد فتحت الأشعرية باب هذه الإمكانيات التي كان ممكناً أن توصل إلى المناهج العلمية الحديثة. لكن هذا الوصول لم يتحقق وهذا أمر يعود إلى مجريات تطور تاريخي لم يتم، ولم تكن الأشعرية مسؤولةً عن ذلك.

## الاجتهاد والتعليل

ينقل بنسعيد قولاً للجويني حول ضرورة الاجتهاد إذ يقول: «نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة. والوقائع لا نهاية لها... لذلك لا بد من ملء الفراغ» (ص 197). يتم ملء الفراغ بواسطة العقل الذي يعتبر «أساساً رابعاً من أصول أدلة الأحكام الشرعية» عند السنة والمعتزلة جميعاً (ص 198). وطريقة عمل العقل في الاجتهاد هي القياس.

يعرف الأصوليون القياس بأنه «حكم الأصل في الفرع»... أو «حمل معلوم على معلوم» (ص 199). أو «رد الغائب إلى الشاهد» (ص 200). «ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» في عبارة المتكلمين والأصوليين (ص 200). يعرف الكاتب حدود القياس، فالأصل يجب أن يكون ثابتاً وأن لا يكون الأصل فرعاً لأصل بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع (ص 201). ويشترط في الفرع أن تكون علة الأصل في الفرع (ص 202). أما العلة الشرعية فهي أمارة... «والأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، وبذلك تتميز عن الدلالة» (ص 203). يعبر عن ذلك إمام الحرمين الجويني بالقول: «ما يسمى علة سمعية فهي أمارة في مسلك الظن، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية». وهذا الاعتبار يلفت الانتباه فهو لا يقر بنسبية المعرفة البشرية وحسب، بل يقر أيضاً بنسبية المعرفة الفقهية. وبعد أن تم الانطلاق من مبدأ التجويز وإنكار مبدأ السببية واعتبار الحس والمشاهدة مصدرين للمعرفة الضرورية يصبح أمراً متوقعاً أن تعتبر العلة التي هي **الأمر الجامع** أمارة تجري **في مسلك الظن**.

ثم يقارن بنسعيد بين القياس الفقهي والقياس المنطقي ويذكر تصنيفات وشروط

كل منهما، ويذكر أن لا فرق في تعريف القياس بين عبارة الأصوليين وعبارة المناطقة (ص 211). والغزالي ينتهي إلى القول بالمنطق «مقدمةً للعلوم كلها» (ص 216).

## توظيف الفروع

يضع بنسعيد للقسم الثاني من الكتاب عنواناً هو «توظيف الفروع» ويجعله في ثلاثة فصول هي «ترتيب العمل في الخطاب الأشعري: «لزوم العلم ووجوب العمل» و«النصيحة والتدبير» و«التشريع والتدبير».

يذكر بداية أنه «لا يقل احتفاء الفكر الأشعري بالعمل عن احتفائه بالعلم ولا انشغاله بالسلوك والفعل عن انشغاله بالنظر والمعرفة (ص 229). «فلا علم إلا من أجل العلم ولا غاية أخرى له وراء ذلك» (ص 230).

منذ الشافعي الذي ينتمي إليه جميع الأشعريين والذي وضع التخطيط الأولي لأصول الفقه وكان بذلك «يشرع للعقل العربي ذاته» (ص 232)، وضع القرآن في المنزلة الأولى، وكان دور العلوم النقلية كعلوم مساعدة لفهم الكتاب وإدراك حقائقه، أما العلوم العقلية فهي تخدم العلوم النقلية. «ولا يحل الاشتغال بها إلا لأنها كذلك» (ص 234). لقد كانت هناك «أنفة من طلب العلم دون أن يعقبه عمل» (ص 242).

إنطلاقاً من هذا الاعتبار، أي اعتبار العمل غاية للعلم، يستعرض بنسعيد مفهوم المروءة عند الجاحظ والماوردي الذي يعتبرها: «اجتناب الرجل ما يشينه واجتناؤه ما يزينه وأنه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له، ولا عقل لمن ظن أن في عقله ما يغنيه ويكفيه عن غيره» (ص 246). ويستخلص الكاتب أن «كبيرهَمّ الفقيه هو الدنيا: الدنيا من حيث إنَّ العائش فيها هو فرد لا بل هو عالم صغير داخل عالم كبير، ومن حيث إن هذا الفرد يدخل في علاقات طبيعية وضرورية مع غيره من بني الإنسان ضمن نظام ثابت وترتيب معلوم...» (ص 247). والدنيا مجال سياسي. «وكلمة سياسي تفيد معنى المدينة. لأنها ذات نظام معلوم».

والحديث عن العمل لا ينفصل عن الحديث عن الأخلاق، حيث «الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين، وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين» كما عند الماوردي، (ص 248). والأخلاق تأتي من المعاناة، من الممارسة، لا من الطبع (ص 250). «والمدينة هي المجال الطبيعي للفعل والسلوك في ذلك الخطاب...» (ص 251). لذلك فإن قول الخطاب الأشعري في الأخلاق لا ينفصل عن القول في السياسة (ص 258).

إن الفقيه الذي يرى كالماوردي أن «النصيحة للملوك واجب ديني» (ص 267) يقرأ التاريخ لا كفروعي بل كأصولي يجتهد من أجل الحصول على الأحكام الملائمة (ص 268). وإذا كان القياس يتشكل من أصل وفرع وعلة وحكم «فإن الفقيه يقرأ التاريخ وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن إلى أصل يطمئن إلى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله من الخلق سنة وطبعاً، ولذلك فإن بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي عِلّة، والعلة هي الدرس والعظة. فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بيّن، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان» (ص 269).

والفرق بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له «أن الأول يرى أن لقراءته نهايةً وحداً فهو يدع العمل لصاحب العلم في حين أن الثاني لا يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة» (ص 280).

أما النظر في شؤون الرياسة فإن الفقيه الأشعري يخالف الفيلسوف من جهة والمتكلم الباطني من جهة أخرى (ص 284). الأول لأنه يحاول البرهنة على ضرورة الإمامة بالعقل وحده دون الشرع، والثاني لأنه يعتبر الإمام معيناً بالنص ومعصوماً. يركز بعدها الكاتب على مسائل التدبير المتعلقة بالإمامة والولاية والجيش والأرض، ليخلص إلى الاستنتاج أن صلة الفقيه بالسياسة تقوم على كون العقيدة الإشعرية تجد في المجال السياسي ما انتقدته في غيره من المجالات الأخرى حيث وصل الاجتهاد والترجيح إلى ما يشبه الطريق المسدود حيث «لا يمكنها أن تخطو خطوات أخرى» (ص 310). ذلك أن السياسة تعتمد مبدأ المصلحة حيث يمكن المضي قدماً في

التنظير والتشريع.

يختم بنسعيد كتابه باستنتاجات محورها أن إحدى القضايا المحورية لدى الأشعرية هي قضية النقل والعقل... «فالنقل أول والعقل ثان» (ص 314). و «النقل ينقسم إلى الشرع واللسان» (ص 314). واللغة العربية توقيفٌ من الله وهي ليست ، اصطلاحاً: «وما يميز القرآن عند المتكلم الأشعري عربيته» (ص 315). لقد حمل الأشاعرة اللغة إلى مستوى التوقيف الإلهي (ص 315) ورفعوها إلى مستوى القداسة (ص 316) لأنها لغة القرآن ولأنه لا يمكن فهم القرآن دون معرفة عميقةٍ باللغة العربية.

أما من ناحية «العماد المنطقي» فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز (ص 316)؛ يأتي بعده القول بالكسب والعادة ونفي السببية. ومبدأ التجويز هو ما يمكّن «الفقيه الأشعري من ولوج باب التبرير» (ص 318). والجائز هو ما لا يقدر العقل على إحالته، وهو الوجه الآخر للتبرير (ص 319).

أما من الناحية الإيديولوجية فإن «الموقف من الخصم الباطني شكل العامل المحرّك في تكوين المذهب الأشعري» (ص 320). ويستعيد الكاتب في آخر الكتاب بعض آراء ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». يرى ابن رشد أن الباطنية هي نعت مرادف للصوفية أيضاً، والمعتزلة «يشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية» (ص 322). والخطاب الأشعري في نظر ابن رشد هو خطاب خطابي لا يرقى إلى مرتبة البرهان (ص 323)، أما القول بالجواز، فهو أقرب إلى نفي الصانع (ص 325).

يستنتج الكاتب أخيراً أن لا تعارُضَ تامّاً بين ابن رشد والأشعرية، ذلك أن كلاً منهما اعتمد التأويل واستند على المنطق واعتمد على مبدأ المصلحة أو مقاصد الشريعة. لكن ابن رشد غفل عن حقيقةٍ أساسية هي أنّ الأشعرية كانت تواجه خصماً لدوداً هو الباطنية (ص 327).

ويختم بنسعيد كتابه بالقول:

«إنّ الخطاب الأشعري بآلياته التي يعمل بموجبها، وبمكوناته التي يخضع لها وينطق على لسانها كشفٌ وإبانةٌ عن الثقافة العربية الإسلامية في عصرها الكلاسيكي وتصوير للعقل العربي في جوانب قوته وسلطانه، وفي مناحي ضعفه وقصوره. في إقباله على الآخر يأخذ منه ويقتبس عنه، وفي انكماشه على الذات في حالٍ من الرفض والنفور والانزواء» (ص 327).

**وقفة نقدية**

بعد هذا العرض يمكن التساؤل فيما إذا كان الكتاب قد وفى الموضوع حقه علماً بأن الأمر يتعلق بالخطاب الأشعري الذي يعتبره الكاتب ممثل العقل الإسلامي العربي بكل شموليته.

لا يمكن الجواب على هذا التساؤل دون ابداء بعض الملاحظات، **أولها** ما يردده الكاتب حول تردد العقل الأشعري واضطرابه إزاء المشاكل التي يعالجها؛ **وثانيها** أن الأشعرية تجعل العقل تابعاً للنقل مما يقود إلى نتيجة تذكرنا بمقولات محمد عابد الجابري، حول نقاط ضعف بنية العقل العربي الذي يعتبره عقلاً بيانياً أو عرفانياً لا برهانياً؛ **وثالثها** إن بنسعيد يختتم كتابه باستشهادات طويلة من ابن رشد مما يذكرنا مرة اخرى بمنهجية الجابري الذي يعتبر ابن رشد قمة التطور العقلي العربي.

إن مسألة العقل والنقل لا يمكن حلها بمقولة راديكالية تقطع العلاقة بين العقل والنقل؛ ذلك أن لكل عقل مرجعية لا بد أن ينطلق منها. ولا بد للانسان في كل مرحلة من وضع فرضيات يستطيع العقل ان يستخدمها كي يؤدي وظيفته. المهم هو ان يعتبر الانسان ان بمقدوره ان يعدل هذه الفرضيات انسجاماً مع متطلبات التطور. وقد استجابت الأشعرية لذلك من ضمن سياق وعي الأمة لضرورات تطورها ونموها. ففي كل فترة كان المسلمون يجدون انفسهم مضطرين لاصدار كتاب، أو كتب جديدة ، في تفسير القرآن. اكثر من ذلك اعتبروا ان الاجماع يمكن ان ينسخ النص. وهذا امر هام جديد يدل على وعي عميق لضرورات التطور والتغيير. إن العقل

الفلسفي ينطلق من فرضيات يعتبرها ضرورية بالنسبة له. لكن هذا العقل يبقى أسير هذه الفرضيات الاولى (البديهية) ولا يجرؤ على تغييرها دون تهديم الهيكل. بقي العقل الفلسفي، بعد اليونان، يجتر نفسه مئات السنين، ويكرر مقولاته الاولى وما ينتج عنها من نتائج متضمنة في المقدمات اصلاً. والاجترار نتيجة حتمية لمنهجية مرتاحة تضمن النتائج في المقدمات.

لم يستطع العقل الفلسفي ان يتقدم بخطى واسعة إلا في العصور الأوروبية الحديثة عندما اعتبر التجربة، اي الحس والمشاهدة، اساساً ومصدراً للمعرفة الضرورية، قبل ذلك كانت التجربة تعتبر معرفة نسبية اي ناقصة، وجزءًا من «عالم الكون والفساد»، العالم المادي الذي لا يمكن الركون اليه. وقد كان الاعتماد على التجربة شرطاً ضرورياً لتحرير العقل من اسر المقدمات الاولى المعروفة سلفاً وصارت التجربة هي التي تحدد، او تساهم في تحديد الفرضيات التي ينطلق منها العلم الجديد، وكلما تراكمت التجارب البشرية صار بالامكان تغيير هذه الفرضيات وتطويرها. المشكلة ليست في وجود فرضيات، او مقولات اولى، او نقل، بل هي في ان يعتبر الانسان نفسه قادراً على تغيير هذه الفرضيات في كل مرحلة من مراحل تطورها وباستمرار مضطرد. عندما توقف الانسان عن الاعتماد على فرضيات مطلقة نابعة من عقل تأملي مجرد، صار بامكانه التجرد والانطلاق واستخدام العقل لخدمة غاياته بدل ان يكون مرتهناً لمقولات العقل الاولي.

ليس المطلوب رفض العقل التأملي، بل هو امر ضروري شرط أن ينطلق من التجربة، من الحس والمشاهدة اللذين رفعتهما الأشعرية إلى مستوى المعرفة الضرورية بموازاة النص المقدس، كي يستطيع العقل ان يجدد نفسه، ان يجدد فرضياته الاولى وينطلق منها كي يحرر نفسه من الأسر، أسر فرضيات مطلقة تتجمد في اطار معرفي ثابت لا يتغير . لقد فتحت الأشعرية الباب للسير في هذا الاتجاه وهذا ما لم يستطع ابن رشد وغيره من الفلاسفة ان يفعلوه.

أما عن الذين يصنفون العقل العربي خاصة، ضمن مقولات البيان والعرفان والبرهان من اجل وضع البرهان في المستوى الاعلى ومن تحقير البيان والعرفان، ومن

اجل اعتبار العقل العربي دون مستوى البرهان، فإنه يمكن القول ان هذا التصنيف يسرف في التفصيل المفتعل. ان كاتب هذه السطور يدرك بنتيجة تجربته العلمية والهندسية أن الحدس، الذي يمكن اعتباره تعبيراً اخراً عن العرفان، هو حلقة اساسية في كل سيرورة علمية، في كل عملية معرفية يتم الوصول في نهايتها الى استنتاج علمي من اي نوع. كما ان البرهان ليس شيئاً آخر سوى البيان ممنهجاً بطريقة معينة محددة سلفاً كي يتم ضبط العملية المعرفية. فالبرهان هو بيان مبرمج على اسس معروفة من اقيسة فلسفية او نظريات علمية. والكشف عن الحقائق، في الوجود المادي والانساني، هو مهمة البيان والبرهان والحدث العرفاني.

ان ما حققته الأشعرية من تحديد العلاقة بين العقل والنقل من أجل تحديد مجال النقل وتحديد مجال عمل العقل هو أمر يحرر العقل لأنه يقرر للنقل دوراً يحصره في نطاق معين ويترك للعقل امكانية الانطلاق بالاعتماد على التجربة الانسانية التي تتراكم باستمرار تراكماً ينتج عنه تطور مطرد وقفزات نوعية في المعرفة.

لقد أفسحت الأشعرية مجالاً لهذه الامكانية، لكنها امكانية بدأت ولم يتم تحقيق كل نتائجها. هناك عملية معرفية انطلقت على يد الأشعرية لكن التراكم المرجو والذي كان يمكن أن يحدث على أساسها لم يتم. أجهض هذا التراكم المعرفي كما أجهض التراكم الاقتصادي في مرحلة معينة من التاريخ العربي الاسلامي.

ما كان مطلوباً من كتاب «الخطاب الأشعري» أن يبحث هذه المواضيع ولكن كان من الممكن ان يأخذها بالاعتبار في بحثه. قيمة هذا البحث أنه يفتح الذهن إلى موضوع هام وخطير؛ كما أن الفضل للأشعرية في أنها فتحت الباب على مصراعيه لتطور لم يتم. وهي ليست مسؤولة عما لم يحدث، كما ان الكاتب ليس مسؤولاً عن أمر اعتبره خارج نطاق البحث رغم أهميته ورغم ما كان يمكن أن يقدم من حلول لاشكالات طرحها الكتاب وأغنى بها المكتبة العربية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



# الخطاب الأشعري (*)

سالم يفوت

يسعى هذا العمل إلى تحليل الخطاب الأشعري إلى مكوناته، في مختلف مظاهره: الكلامية منها والأصولية والأخلاقية والسياسية، من منظور غير معياري أو تقويمي، ودون وقوع في نظرة أساسها مفاضلة هذا الجانب من التراث العربي الإسلامي على ذاك، لأن ما يهم هو الوقوف على ثوابت الخطاب الأشعري وقواسمه المشتركة.

لم يسلك هذا العمل طريق التأريخ لنشأة المذهب الأشعري ولأطواره المتتالية بل انكب على إخراج آلياته المعرفية إلى واضحة النهار، أي على النظام المعرفي للمذهب ذاته بغية الكشف عن مكوناته وآليات عمله. ولأجل هذه الغاية انتقى متوناً أشعرية وحاول أن يستخرج دلالتها على النظام الفكري الأشعري.

وكان السؤال المحوري هو كيف يشرع العقل الأشعري للنظر والمعرفة وكيف يشرع للسلوك والتدبير والعمل؟ يشتمل الجواب عن السؤال الأول على علمين أساسيين هما أصول الدين وأصول الفقه، بينما يلمس الجواب عن السؤال الثاني مبحثين هما الأخلاق والسياسة. ففي العلمين الأولين، يرشد العقل إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد والأحكام، أما في المبحثين الثانيين. فإنه يقترح ميزاناً للعمل والسلوك به يكون تحصيل السعادة مع حفظ الشريعة ومراعاة أحكامها دون إهمال مافي الثقافات الأخرى من «حكمة خالدة» تلتقي ومقاصد الشريعة الإسلامية.

تتعين سمات المذهب الأشعري بمواقفه من إشكالية استقطبت الفكر الكلامي برمته، وهي إشكالية النقل والعقل. فهو يعتبر النقل أولاً أو سابقاً على العقل وقبل،

---

(*) سعيد بنسعيد العلوي ـ الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

وروده وإن وقع تضاد بين السمع والعقل فالغلبة للسمع. فتقديم السمع على العقل سمة مميزة للخطاب الأشعري وهي سمة تترتب عنها سمة أخرى مميزة للخطاب الأشعري، وهي أنه خطاب «التجويز» فمفهوم «التجويز» يحتل فيه مكانة مركزية باعتباره أفرز مفاهيم أخرى كالكسب والقول بالعادة، والانفصال. يؤكد الباحث أن القول بالتجويز مفتاح النسق الأشعري وحجر الزاوية في بنائه المعرفي سواء تعلق الأمر بالكلام أو أصول الفقه أو غيرهما.

ثمة سمة أخرى مميزة للخطاب الأشعري حسب البحث وهي سمة التسويغ. إنه خطاب تبرير يلعب البعد الأيديولوجي دور المحرك فيه، فالخصم الباطني ليس مجرد خصم عقائدي، بل هو كذلك خصم سياسي. كذلك الخصم الحنبلي ليس خصماً عقائدياً، بل هو كذلك خصم سياسي، وهذا موضوع خصص له المستشرق الكبير هنري لاووست كتاباً بكامله هو La Profession de Foi d'Ibn Batta. إن جل المؤلفات التي كتبها الأشاعرة، وحتى غيرهم، في موضوع الأحكام السلطانية تبرير لما حدث تاريخياً ولما يحدث في عصرهم. وليس تشريعاً لدولة مثالية. ولعل هذه السمات شبه عامة، فهي بمثابة قاسم مشترك بين جل المذاهب الكلامية في الإسلام؛ وهذا ما يبرر تشكّل الأستاذ الباحث سعيد في كون انتقادات ابن رشد ومآخذه على المذهب الأشعري في كتاب «الكشف» تجد تربتها خارج أرضية المذهب الأشعري نفسه، وتشكيكه في إمكانية الجزم في وجود تقابل أو تعارض بين الرؤية الرشدية والرؤية الأشعرية. وثمة شواهد عديدة على أن النقد الرشدي للأشاعرة ليس نقداً قاطعاً معهم منها نص أورده الباحث في نهاية الكتاب يقول فيه ابن رشد: «إن القانوني هذا النظر [=التأويل] هو ما سلكه أبو حامد في كتاب «التفرقة» هذا فضلاً عن أن ابن رشد قام بتلخيص مؤلفات أشعرية كتلخيصه لكتاب المستصفى باسم «مختصر المستصفى» ...

* * *

يتسم هذا الكتاب بالرزانة والاتزان والهدوء، ليس فيه انسياق وراء التجريحات

الكبرى أو الأطروحات الانقلابية الشاملة لم يغره الجري وراء المفاضلات ووراء تصيد الوان موهومة للقطيعة أو غيرها وما يترتب عن ذلك من قفز على النصوص بل اكتفى بالانكباب على النصوص نصوص أعلام المذهب الأشعري: وعلى رأسهم الغزالي والجويني والماوردي، وهذا شيء محمود ما أحوجنا إليه في زمن طغت فيه الأطروحات الكبرى والتخريجات الشاملة.

هذا الانكباب على النص هو ما يفسر لنا غلبة المضمون في هذا البحث على تحليل الخطاب. لذا أعتقد أنه ربما كان من الأفضل أن يعنون البحث بالفكر أو المذهب الأشعري بدل الخطاب الأشعري، خصوصاً وأن هذا الأخير لا تمكن بلوغه بسلوك سبيل الوصف والتسجيل اللذين ورد في المقدمة (ص. 16) أن البحث يعتمدهما.

ذلك الانكباب، هو ما يفسر لنا أيضاً غياب البحث في أصول المذهب، وهو أمر اختاره الباحث عن روية وتدبر، والحقيقة أن البحث في الأصول أمر يفرض نفسه خصوصاً بالنسبة لفكر يموج بما يموج به الفكر الأشعري من أقوال متصارعة متضاربة ومضطربة. وهو شيء لا تقف عليه عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين، عند الأشعري نفسه، فكتاب الابانة، أقرب ما يكون على مستوى النوايا إلى المؤلفات الحنبلية، حيث جاء في المقدمة «وقد الفته على طريق الامام أحمد بن حنبل نضّر الله وجهه»، لكن الاستدلال المعتمد في ثناياه على جل القضايا الكلامية استدلال بطريق يرفضه الحنابلة، أي قياس الغائب على الشاهد ... «مسألة النظر مثلاً» ويتطلب فهم ذكر الرجوع إلى التاريخ خصوصاً مسألة الصراع الذي كان على أشده في بغداد بين الحنابلة والأشاعرة، وحركة لعن الأشعري له المساجد، مما جعل هذا الأخير يؤلف كتاب **الابانة** على النمو الذي ألفه به ليتقرب إلى الحنابلة، لكن هؤلاء ولم تنطل الحيلة عليهم خصوصاً وإن للأشعري كتاباً آخر موجهاً لهم وللرد عليهم هو كتاب رسالة **استحسان الخوض في علم الكلام**.

أختم كلامي هنا بأمر لا بد من ذكره، وهو أن هذا العمل ينطوي على جهد لا

يقدره إلا من خبر عن قرب البحث في النصوص الفلسفية والكلامية والأصولية الإسلامية.



# الخطاب الأشعري(*)

## الميلودي شغموم

غالباً ما يكون لكل جيل من المثقفين - أو لفترة من تاريخ ثقافة ما - منظومة مرجعية يصدر عنها هؤلاء المثقفون وتتحدد من خلالها المشاكل العامة والمصادر والآفاق التي يبحثون فيها إذ داخل هذه المرجعية يجدون هامشهم الخاص أو مجالهم المفضل سواء كانوا واعين بذلك أو غير واعين. والأستاذ سعيد بنسعيد العلوي يعلن منذ البداية، وعن وعي تام، انتماءه إلى المدرسة المغربية في تحليل الخطاب والعقل العربي الإسلامي إذ يقرر منذ السطور الأولى من مقدمة «الخطاب الأشعري»:(*)

«تسعى هذه الدراسة إلى الابانة عن مكونات الخطاب الأشعري، في عصره الكلاسيكي، والكشف عن الآليات المعرفية التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في تعبيراته الكبرى والرئيسية: الكلامية، والأصولية، والأخلاقية، والسياسية، فهي بذلك نظر في العقل العربي الإسلامي، أو في جوانب منه على كل حال، وتأمل في كشف تَكَوُّن ذلك العقل وعمله في التشريع للمعرفة في الوقت ذاته. وهي، بالتالي، مساهمة في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، في دائرة الفكر السني في العصر الوسيط الإسلامي وفي زمان مرجعي معلوم. وهي، أخيراً محاولة في التعرف على جوانب من القوة والغنى والتنوع في التراث العربي الإسلامي من جهة أولى كما أنها، من جهة ثانية إشارة وتدليل على بعض مظاهر الضعف والقصور في ذلك التراث.

---

(*) سعيد بنسعيد العلوي ـ الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992،.

ولكن هذه الدراسة، وبحكم المنهج الذي التزمنا به فيها، لا تتوخى التقويم وإصدار الاحكام ولا تسعى إلى المفاضلة بين رأي وآخر أو الانتصار لمذهب على آخر وإنما هي تجتنب هذه الوجهة اجتناباً لأنها تقنع بسلوك سبيل المواكبة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من الملاحظات في ذلك ولأنها لا تريد أن تتجاوز هدفاً محدداً ودقيقاً: وهو الوقوف، في خطاب الأشاعرة، عند الثابت والقار، والوقوع على الكلي والمشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب وعامته»[1].

نحن إذن أمام باحث يعرف بدقة مرجعيته ويحدد بوضوح منهجه وموضوعه ولا يكف عن التذكير به طوال صفحات المقدمة وباقي فصول كتابه لكي لا يختلط الأمر على قارئه ولكي يظل الهدف ثابتاً أمام عيني المؤلف نفسه إذ يضيف مثلاً (في ص 16 ):

«نصدر عن موقف يقضي بأن الأقوال الأشعرية في الكلام والأصول والأخلاق والسياسة، متى أخذت في ذاتها، فهي مشهورة معروفة. تكلف الأشاعرة أنفسهم، في الأغلب الأعم، بالتعبير عنها في مختصرات بعدما أسهبوا القول فيها في «بسيط» من الكتب حيناً و«وسيط» منه حيناً آخر. وعرضت لها كتب الفرق والتراجم والجوامع المختلفة بعد ذلك. وفي العقود الأخيرة بذل ثلة من الباحثين النابهين جهوداً قيمة في التعريف بالمذهب الأشعري وتقديمه في صورته النسقية (أو هم بذلوا جهوداً في مناح من النسق على كل حال). وما نظن أن في مقدورنا أن نضيف جديداً إلى البعض من تلك الدراسات الأكاديمية الرصينة. ولذلك، فنحن نكتفي بالتلميح والاشارة ونستعيض عن التحليل المسهب بالقول الموجز، وحين يبدو منا، أحياناً قليلة، بسط في القول في بعض الجوانب أو جنوح إلى مقارنات سريعة مع قول الفرق المعارضة، فإن ذلك لا يكون إلا بالقدر الذي يبدو لنا أن السياق يستدعيه.

لذلك لم نجعل في برنامج هذه الدراسة البحث في أصول المذهب الأشعري والمصادر التي استمد منها»[2].

---

(1) ص.7.

(2) ص. 16.

ويلح المؤلف على التوضيح:

فإذا تعين التحديد بالسلب، على نحو ما ذكرنا، فإن طريق الايجاب في تحديد النهج يكون إلى حد بعيد في سلوك الطريق الآخر المخالف: فعوضاً عن الانشغال بالتأريخ لأصل المذهب ومصادره وأطوار نشأته يكون منا الانكباب على النظام المعرفي في المذهب ذاته ويكون جهدنا كشفاً عن مكوناته وآليات عمله. وبدلاً من الوقوف على دقائق الفروق والاختلافات مع الفرق والمذاهب الأخرى التي هي، في لغة المتكلمين، «غير» الأشعرية يصبح الهدف هو الكشف عن سيرورة النسق الأشعري ورصده أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. ولا شك أن الأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية التي كانت «أغيارا» متنوعة الكيف لها، ولا غرو أنها إن كانت طرفاً في مشهد لا يفهم على حقيقته إلا بالنظر إليه في علاقاته مع من حوله: في فعله وانفعاله مع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى. ولكن هدفنا، في حقل الثقافة العربية الإسلامية، يكون هو الشجرة الأشعرية ولا يكون التفاتنا إلى مجموع الأشجار والنباتات التي تملأ الروض إلا بالقدر الذي لا يشوش على تدقيق النظر في الشجرة وليس في استطاعة العالم النباتي، وقد قام بوصف الوردة أن يكون منشغلاً بوصف الباقة. كما يقول «رولان بارت»[1].

## وها هي استراتيجية البحث:

«وقد رسمنا لتحقيق هذه الغاية استراتيجية قوامها تسليط الأضواء الكاشفة على العقل الأشعري وقد تجلى في المعرفة والنظر أولاً، ثم في السلوك والتدبير والعمل ثانياً. أو لنقل إننا انطلقنا من وجوب التمييز في عمل ذلك العقل بين لحظتين اثنتين: لحظة التشريع لأصول المعرفة وكلياتها ومبادئها. ولحظة التقنين والتفصيل للمعرفة وقد ارتبطت بالوجود واتجهت نحو العمل والفعل»[2].

(1) ص. 17
(2) ص. 18.

وبعبارة أخرى إن الامساك بمكونات الخطاب الأشعري يتطلب الوقوف الطويل عند لحظتين من عمل العقل عند الأشاعرة:

**اللحظة الأولى هي تشريع العقل لذاته:**

«إن تكون العقل والتشريع لقوانينه ومبادئه هو التشريع الأول والأسمى لشروط الخطاب المذهبي وقوانينه وبالتالي، فإن التشريع للعقل عند الأشعري هو الفعل المعرفي الذي يتم به التشريع للقوانين الكلية السامية للخطاب الأشعري ومنطقه الذاتي»[1].

واللحظة الثانية هي اشتغال العقل في التشريع لأحكام العمل والسلوك:

«وأما العقل في اللحظة الثانية فهو عمل العقل بعد أن تكون الأصول قد تقررت والكليات والمبادىء التي تحكم النظام الفكري الأشعري قد تعينت وتشكلت. ولكن ذلك التعين والتشكل لا يحدثان في ذلك النظام إلا في شقه الأول حيث لا يزال العقل بعد «لم يفارق ذاته» فهو لم يُلْقِ بنفسه بعد في أحضان الوجود ولم يخض بعد معترك العمل والسلوك. وإن الباحث مدعو، كرة أخرى، إلى متابعة عمل العقل ورصد فعاليته وتسجيل نتائجه في هذا الشطر الثاني من رحلة العقل وسعيه نحو التكون والظهور. وعمل العقل في هذه اللحظة الثانية عمل تحقيق وإجراء من جهة وعمل توظيف وتطبيق من جهة أخرى: تحقيق أصول المذهب على نحو ما تقررت عليه في الكلام ثم في أصول الفقه، وإجراؤها في الفروع التي تكون عن تلك الأصول. وتوظيف «الفروع» العديدة المختلفة التي تدخل في المجال المعرفي الواسع وتطبيقها في التشريع لأحكام العمل والسلوك»[2].

هذه إذن هي وجهة نظر الباحث في تصوره لموضوعه ومنهجه وأهدافه فكيف تحقق كل هذا في ثنايا البحث؟

في الفصل الأول يدرس المؤلف «مجال المنقول وحدود المعقول» انطلاقاً من

---

(1) ص. 18 - 19

(2) ص. 19.

المسلمة المقبولة إجمالاً في الفكر الإسلامي ويتعلق الأمر بالزوج المركزي في أشكالية هذا الفكر، أي العقل والنقل ويصوغ الباحث هذا الزوج كمعطى:

«ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الإسلامي إجمالاً، تحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل أو، بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول»[1].

وبعد أن يميز بين أنواع المعرفة ومصادرها ومنازل الناس فيها وارتباطها بمصلحة المدينة يستنتج أن:

«ما تجتهد الأشعرية في قوله، ضداً على المعتزلة والباطنية معاً وكلاً لسبب معلوم، هو أن المعقول إذ يتبع ويتأخر فإنه لا يكون مجرد تابع للمنقول على النحو الذي يكون فيه حارساً له ولكنه رديف له»[2].

أما في الفصل الثاني فإنه يتابع فيه فحص عمل العقل من خلال سجال الأشاعرة ضد خصومهم الرئيسيين، أي الشيعة الباطنية، وفيه يخلص إلى نتيجة عامة جوهرية في تصور الأشعري لعمل العقل:

«وبالجملة فهو يشعر بتحقيق نصر مزدوج: نصر هو انتصار للعقيدة السنية برمتها، ضداً على أشد خصومها ضراوة، وهم الشيعة الباطنية. ونصر، يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه، وهو الانتصار للعقل وقدرته على المضي قدماً إلى الامام في التأصيل لأصول الدين وتدعيم صرح الاعتقاد: فللعقل أن يمضي الآن، واثقاً من نفسه ومدركاً لطاقته وقدرته في إقرار الألوهية أولاً، ثم لطاقته تلك في الالتماس لحقيقة النبوة وصدق النبي حججاً قوية دامغة»[3].

وكذلك لربط المعرفي بالأيديولوجي في الخطاب الأشعري:

(1) ص. 23.
(2) ص. 49.
(3) ص. 81.

«إن القراءة الواعية للخطاب الأشعري والبحث الجاد عن مكنونات الخطاب الأشعري ومكوناته يجب أن تكون في كافة الأحوال، أي في أشكال الخطاب وتنوعه، بحثاً عن البعد الأيديولوجي الخفي أو المحتجب واستنطاقاً يروم إكراه الخطاب على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» [1].

ليس الغرض في هذه العجالة أن نلخص كل فصول الكتاب ومقدمته وخاتمته ولكن الهدف أن نتابع الكيفية التي أنجز بها برنامج المؤلف والنتائج التي وصل إليها، وفي الفصل الثالث فقرة تختصر علينا الطريق إلى الخاتمة:

«وأما القول في العقل «الأشعري» من حيث مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية فهو ما كنا ننبه عليه من ظهور شبكة المفاهيم التي تثوي في أقوال الأشاعرة في موضوعات الكلام والتي تشكل «الدعامة الابستيمية» التي تسندها وتؤسسها: مفاهيم الانفصال والطبع والكسب والتجويز. ثم إنه مع ذلك (وليس إضافة إلى ذلك) ما تسهم به اللغة، بل وما تقوم به من فعل حاسم في كل لحظات الجدل والخصومة. فاللغة عند الأشاعرة توقيف وليست، كما هو الحال عند المعتزلة، مواضعة واصطلاحاً (وهذا مما تبين لنا في الفصل الأول أيضاً، وهو مما سنرجع إليه رجوع تفصيل وإسهاب في الفصل الخامس)» [2].

وهكذا بعد أن يدرس الكاتب كل هذه الأمور بتفصيل ويتفرغ للبحث في عمل العقل الأشعري وهو يشرع للعمل، للأخلاق والسياسة، ينتهي بنا إلى «ساعة استخلاص النتائج والفوائد»:

فبعد أن رافقنا العقل الأشعري في تكونه، خطوا بخطو، وشهدنا كيفه في التشريع لأحكامه، أولاً بأول، ونظرنا إليه وهو يشرع لذاته ويخطط لقوانينه الحاكمة له، فيما يكون هو نفسه مشرعاً للمعرفة وشروط صحتها وللعلم وأسباب تحققه. فكان أن شهدنا العقل الأشعري وهو ينظر في القرآن بحسبانه كتاباً في العقيدة،

---

(1) ص. 87.

(2) ص. 120.

ويشرع للنظر مبادئه وكلياته فيما هو يشرع للمعرفة نظامها وللمعارف تراتبها، ثم كان أن راقبنا العقل وهو ينظر في القرآن، باعتباره كتاباً في الشريعة، فهو من حيث المعنى العميق يكمل ما بدأه في النظر الأول من عمل ويتمم ما شرع فيه من تأسيس للعقل وآفاقه وضوابطه. وبعد أن تابعنا العقل الأشعري وهو يختبر ذاته وقد ارتقى في أحضان الوجود فمضى يشرع للسلوك الأخلاقي ما به يكون تحصيل السعادة مع حفظ الشريعة ومراعاة أحكامها والأخذ من درس الثقافات الأخرى من حوله، مع الحفاظ على الارث الروحي الإسلامي، واتجه صوب السياسة يقرأ أخبار المتقدمين فيها ويستلهم منها النصح والمشورة، وينظر فيها، مع ذلك، من جهة التشريع والتدبير. وبالتالي، فكما شاهدنا عمل العقل في الحالين (حال النظر وقواعده من وجه أول، وحال العمل وشروطه ومقتضياته من وجه ثان) فإن علينا الآن أن نخرج بخلاصات عامة لما يبدو أنه من أوصاف الخطاب الأشعري الغالبة عليه وفي جملة مكوناته القارة ويدخل في عدد سماته الخاصة وعلاماته الواضحة التي تميزه عن الخطابات الأخرى في الزمن الثقافي الذي تنتمي إليه، وفي العصر الذي وقفنا عنده بالفحص والمراقبة وخصصناه بالنظر والتأمل»[1].

وها هنا يبدأ القارىء يشعر بأنه تدريجياً يخرج من الكتاب وفي نفسه شيء من، حتى وكأن المؤلف يهيئه للاسترخاء أو الاستراحة من ذلك المجهود الضخم الذي بذله في متابعة فصول هذا العمل المضني لشدة دقته ووفرة زاده والممتع لقوة ذكائه وحدة حدسه، والواقع، أن هذه الخاتمة أقرب إلى التلخيص منها إلى الخاتمة لأنها لم تفتح سؤالاً جديداً ولم تعد صياغة النتائج الثرية التي توصل إليها الباحث في الفصول الغنية من الكتاب.

وسنقتطف فقرات من هذا التلخيص الملخص لتبيان هذا الرأي، ولاشك أن الذي تابع المؤلف بحماس أو الذي يعرف الأشعرية سينتبه إلى الكثير من المكرور والمعروف والبدهي، يقول:

(1) ص. 313 - 314.

«يعلم الناظرون في المذاهب الكلامية في الإسلام والمتأملون في النتاج النظري فيه أن إحدى كبريات الاشكاليات التي لازمت ذلك الانتاج وإحدي قضاياه المحورية هي إشكالية الزوج نقل/ عقل وقضية العلاقة التي تربطهما. فالأقوال المذهبية قد تقررت والفرق والتيارات قد تعينت بناء على الأسلوب الذي تمت به معالجة تلك الاشكالية وفي ضوء الحلول التي وجدت لتلك القضية. والأشعرية ليست شذوذاً في هذا الأمر والبحث في طبيعة الزوج نقل / عقل من وجهة النظر الأشعرية هو المعيار الأول في فهم الأشعرية وإدراك معناها والأمر في الأشعرية، في هذا الصدد، بيّن واضح فلا لبس فيه ولا تردد في الحكم في أمر العلاقة بين النقل والعقل فالنقل أول والعقل ثان، والنقل مقدم والعقل تابع ورديف كما يقول الغزالي والمنقول مقدم على المعقول في الأحوال كلها، منطقاً وترتيباً ولا يكون الابتعاد عن النقل عند الأشعري، إذا ما حدث ذلك فعلاً، إلا لغرض الرجوع إليه. ورغم أن الفصول الماضية كلها كشف عن هذه الحقيقة فهو دليل وبرهان على صحة هذه الموضوعة» [1].

والواضح أن الفصول الماضية في هذا الكتاب كانت أغنى وأدق من هذا الكلام المعروف جداً!



**وما الجديد في القول بأن:**

«أول قوانين الخطاب الأشعري وفي مقدمة أوصافه المميزة له هو قانون تقديم المنقول على المعقول فإن معنى النقل يجب أن يفهم من اللغة واللسان أولا. فالخطاب الأشعري هو خطاب تقديس اللغة العربية والاشادة بها فهو يجد معناه ودلالته في معنى اللغة العربية ومبناها ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها وتركيبها. وإذا اعْتُرِض علينا بأن هذا في الحقيقة جامع بين أهل السنة، بل ولربما امتد ليشمل مجمل أصحاب «البيان» (بما في ذلك المعتزلة)، وقيل إن أهل الإسلام أجمعوا على تعظيم اللغة العربية لأنها لغة القرآن فإننا نرد على القول بأن الأشعرية انفردت في ذلك التعظيم بجعل «التوقيف» من علامات المذهب المميزة وجعلت من اللغة لا جزءًا من

(1) ص. 314.

النقل فحسب بل إنها سعت إلى العقل وعالمه لتحدّه باللغة وتُحكِمه باللسان»!؟ [1].

**وما الفائدة من تكرار:**

«ولو نظرنا الآن في الخطاب الأشعري من حيث عماده المنطقي، بعدما انتبهنا إليه من حيث بناؤه، فالقول في علاقة النقل بالعقل يظهر فيه البناء وينكشف الهيكل والشكل، ثم شئنا أن نجد لهذا الخطاب عنواناً يدل عليه ويشير إلى مسكنه وبالتالي لو شئنا أن نرمز إليه بأخص صفاته إشارة إليه لحق لنا أن نقرر في سهولة ويسر بأن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسها هو مفهوم «التجويز». فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز وليس القول «بالكسب» أو «العادة» وما يفيده إنكار السببية هو ما يعين لذلك الخطاب منزلته من الخطابات الإسلامية الكلامية الأخرى وإنما القول بالجواز مفتاح النسق الأشعري وحجر الزاوية في بنائه المعرفي. و «التجويز» هو الذي يفسر إمكان المفاهيم الأخرى ويعين لها مجال فعلها وأفق عملها وحركتها. والمفاهيم الأشعرية، إذ تنتظم وتأتلف، فإن ذلك يكون منها تمهيداً للقول بالجواز كما أن دلالاتها الحقة لا تستمد إلا من «رئيس المفاهيم» الأشعرية فهي تكون عنه»؟! [2].

سيظل القارىء ينتظر صورة القول، بنية القوانين في الكلام الأشعري التي لم تُعَد صياغتها منطقياً بما يكفي من الدقة.

وبعبارة أخرى سيخرج القارىء من الخاتمة وكأنه قد قرأ مؤلفاً لم يرد فيه أي كلام عن «مكونات الخطاب الأشعري» ولا عن «الآليات المعرفية». ولذلك يحق للقارىء أن يتساءل: ماذا سيحدث لو غيرنا عنوان الكتاب فأصبح مثلاً «المذهب الأشعري» أو «العقل عند الأشاعرة» أو فقط «مقالات الأشعرية»؟ غير أن هناك تغييراً آخر ستتغير معه أشياء كثيرة وسيكون أنسب للكتاب، أعني عنواناً آخر هو:

---

(1) ص. 316.

(2) ص. 316.

## «السجال في الفكر الأشعري»

إن الحرب التي تخوضها الأشعرية، سواء على مستوى تحصين الذات أو تدمير العدو، هي ما يفسر الموقف من العقل وكيفية اشتغاله، وهي التي تفسر طبيعة العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي في المذهب الأشعري، بل قد تفسر تقلبات كبار أئمتها كالغزالي مثلا، فللسجال قواعد عامة موجودة في كل حرب فكرية أو مذهبية (ولعل أحسن نموذج له هو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). يبدأ المساجل عادة بتقديم أطروحة خصمه كاملة. ثم يفندها جملة ثم يفندها تفصيلا ثم يرد على صاحبها التهمة المرفوقة بها، وهي غالباً تهمة الكفر. ورغم أن هذه الظاهرة قوية في «الخطاب الأشعري» فإن المؤلف لم ينتبه إليها ولم يصفها أو ينعتها بالاسم، ولو تم هذا لما كتب مثلا:

«والحق أيضاً أن في الأشعرية جانباً خفي على ابن رشد أو أغفله فلم يدركه، لا عن قصد وعمد، بل لأسباب نكاد نقول عنها أنها «موضوعية». وهذا الجانب هو ما لمسناه من «البعد الأيديولوجي» في الخطاب الأشعري واقتضاه إدراك وجود النقيض الباطني وخطره على الأشعرية من أجل تقدير ذلك البعد حق قدره، وتبين مغزى حضوره في لحظة التكون والتأسيس. وهذا البعد، في قراءة ابن رشد للخطاب الأشعري، كان بعداً «غير مفكر فيه» فهو غائب عن محيط تفكيره لأنه، في عالم الوجود السياسي الأيديولوجي لابن رشد، كان غير موجود»[1].

وبعبارة أوضح: ما الدليل على أن هذا البعد الأيديولوجي كان بعداً غائباً عن فكر ابن رشد؟ وكيف نثبت أن ما خفي على ابن رشد كان لأسباب (نكاد نقول عنها أنها «موضوعية»)؟

إن المساجل يأخذ من الخصم ما يوافق دعواه، ما يساعده على جعل هذه الدعوى ضد الخصم، فالغرض هو تقوية الذات وتدمير الخصم، وليس هناك في السجال

(1) ص. 326 - 327.

أهمية تذكر للأسباب «الموضوعية» إلا بقدر ما تكون أدوات نفي أو إثبات، ونحن، في جميع الأحوال، في مجال المعرفي ـ الأيديولوجي الذي لا تحسن فيه النيات دائماً، وربما يكون هذا هو ما يجعل المؤلف يطمئن إلى ما يبدو من حسن نية الأشعرية تجاه المعتزلة، والأشعرية تساجل الباطنية، فالمعتزلة خصم أساسي للأشعرية وعدو قوي، على الأقل في البدايات، الخطاب الأشعري، ومؤلف الأستاذ بنسعيد يعطي الانطباع بأن هذا الخطاب لم يشيد إلا ضد الباطنية التي أصبحت، فيما بعد العدو الرئيسي، ولا شك أن إعطاء أهمية أكبر لهذا البعد المعتزلي ـ الأشعري كان سيغني تحليل الخطاب الأشعري.

وبعد، فهذه بعض من ملاحظات عامة سأكتفي بها كما سأتجنب الدخول في بعض الدقائق خوفاً من أن يفهم كلامي على عكس مراده. ذلك أن هذا الكتاب أشمل ما قرأته عن المذهب الأشعري وربما يكفي صاحبه فخراً أنه نباش ذكي قوي الحدس وأنه برهن، بفضل هذه المقدرة على النبش، على قضايا كثيرة كانت معروفة نظرياً فقط، أو خيل إلينا ذلك ودققها ووثقها، فاستطاع أن يصوغ الكلام الأشعري صياغة متكاملة ابتداء من «الشخصية القاعدية» أو «النموذج الذهني» الأشعري، مروراً بالهيكل المعرفي، وانتهاء بالأهداف والغايات. ولعل المتتبع قد لاحظ أن حاسة النقد لدي لم تبدأ في الاشتغال إلا مع خاتمة الكتاب. ذلك أني ربما استحليت متعة فصول هذا المؤلف الغني ونسيت أن الخاتمة فطام، إنها باختصار الخاتمة، أي الختم، والختم قد يكون بما تم به الفتح أو بتوضيح من المؤلف.



# الخطاب الأشعري(*)

عبد المجيد الصغيّر

1 - في مستهل هذا التقديم لكتاب الزميل الأستاذ سعيد بنسعيد العلوى، أودّ الاشارة إلى أن هذا العمل الطامح إلى تحليل خطابٍ في الفكر الإسلامي ينطوي، في حدّ ذاته على مغامرة حقيقية، بكل ما تحمله المغامرة من معاني الاقدام والمخاطرة ومواجهة المجهول وإمكانية الصواب والخطأ ... وذلك كله، اعتباراً لحداثة إتصال الفكر العربي المعاصر بالتراث الكلامي والفلسفي في الإسلام؛ ممّا قد يعني أن التراكم المعرفي الذي يسمح بتحليل خطابٍ ما داخل هذا التراث لم يشهد بعد امتلاءه ولم يعرف نهايته. ومن المعروف للجميع أن اتصال المعاصرين بالتراث الكلامي، خاصة منه التراث المعتزلي، لا يرقى زمنياً إلى أبعد من أوائل هذا القرن، منذ أن «غامر» الشيخ محمد عبده بتدريس أصول الفكر المعتزلي في أروقة جامع الأزهر، وخاصة منذ أن التفّ حول شيخ الأزهر بعد ذلك، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ثلّة «من الطلبة والمريدين، صاروا - بعد قطيعة استمرت عدة قرون - ينبشون في التراث الكلامي، ويعيدون من جديد جمع أشلائه وتركيب أجزائه، بفضلهما تمّ اتصال المحدثين لأول مرة بذلك التراث؛ فكان تركيب محمد عبد الهادي أبو ريدة لمذهب،

---

(*) الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. سعيد بنسعيد العلوي. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

النظّام المعتزلي ولفلسفة الكندي؛ وكانت مساهمة محمود قاسم في تبيّن أصالة فلسفة ابن رشد، ومساهمة علي سامي النشار في تحديد معالم أصول مذهب السلف وأهل السنّة والأشاعرة بوجه خاص ... وإلى هذه المدرسة، مدرسة مصطفى عبد الرازق المعاصرة، يرجع الفضل في اطّلاعنا نحن اليوم على التراث الكلامي والفلسفي والصوفي في الإسلام .

لهذا أعتقد أن حداثة هذا الاتصال تُعتبر في حدّ ذاتها عائقاً معرفياً، اعتباراً لقلة النصوص التي تم الاتصال بها لحدّ الآن، رغم أهميتها؛ واعتباراً أيضاً لكون العديد من الباحثين المعاصرين يجيدون الحديث عن المناهج ويصرون على تطبيقها على تاريخ الفكر الإسلامي، رغم ما يشكو منه هذا التاريخ من فقر المادة المتراكمة التي تضبط حدود ذلك التطبيق؛ وهو ما يدفع ببعضهم إلى الاكتفاء بانتقاء معرفةٍ عن المواقف الكلامية من مصادر من الدرجة الثانية، تتطلب حذراً في قبول مروياتها وحكاياتها عن تلك المواقف الأصلية، خاصة إذا كانت مواقف لمخالف في الرأي أو في السياسة أو فيهما معاً ..!

هذا علاوة على كون النشاط الدؤوب لمدرسة مصطفى عبد الرازق في إحياء ونشر النصوص الكلامية والفلسفية والصوفية لم يكن يخلو هو الآخر من أهداف إديولوجية آنية، فرضتها الطروحات الاستشراقية خاصة؛ فأصبح همّ إثبات الأصالة والمعاصرة قابعاً وراء سعي أفرادٍ من تلك المدرسة لإعادة تركيب المذاهب الكلامية والفلسفية في الإسلام وزرع الحياة فيها، بما يدفع تلك الطروحات الاستشراقية ويبدّد أوهامها ... ولا شك أن في كل هذا ما يُعقّد مهمة الباحث المعاصر الذي لا يجد مع ذلك مندوحةً من الرجوع إلى أعمال هؤلاء الرواد في الفكر الإسلامي، محاولاً النظر إليها كأعمال من شأنها أن تمثل تراكماً معرفياً يسمح، ولو بكيفية مؤقتة، بالاضطلاع بمهمة المراجعة والنقد والتقويم.

لهذا، ورغم هذا العائق المنهجي، يمكن القول إن دراسة الأُستاذ سعيد بنسعيد العلوي تحاول أن تتجاوز تلك المرحلة، مرحلة الجمع والترتيب والتبويب والانشاء

لتساهم، مع ثلّة من الباحثين المغاربة خاصة، في فتح مرحلة جديدة تقوم أساساً على النقد والتقويم وعلى الوصف والتحليل «للخطاب». وإذا كانت المرحلة الأولى قد انطلقت أواخر الثلاثينات من المشرق، فإن المرحلة الأخيرة قد انبثقت تجربتها من المغرب بوجه خاص؛ وهي لا زالت تعرف اتساعاً في الكمّ وتنوعاً في الكيف أيضاً، ما دامت القدرة على النقد والمراجعة تعكس شعوراً بامتلاك وسائل التحليل العلمي، كما تعكس محاولةً «للإحاطة» بالمادة؛ مع الاشارة إلى أن هذه الرغبة في النقد والمراجعة والتقويم وتحليل الخطاب جعلت الاهتمام في مثل هذه الأعمال منصبّاً على ما يشكّل جوهر ذلك الخطاب، كما هو الشأن في محاولة نقد ومراجعة «قياس الغائب على الشاهد» في الخطاب الكلامي والفلسفي، أو نقد منهج «الإسناد» عند المحدّثين، أو مراجعة بنية الاجتهاد عند الفقهاء.

2 ـ في هذا الاطار يريد الأستاذ بنسعيد أن يضع دراسته الجديدة؛ فهي كما يفصح عنوانها **تحليل للخطاب** الأشعري، بل هي ـ عبر هذا الخطاب الخاص ـ يراد لها أكثر من ذلك، أن تكون مساهمة نقدية في دراسة «العقل» العربي الإسلامي جملة. ولا أدل على هذا الطموح الكبير والرغبة في الوصف الجامع وفي الاحاطة والشمول من كون الدراسة المنوّه بها تبدو حريصة أن يأتي تقويمها شاملاً وحاصراً لـ «معيار العلم» و«ميزان العمل»، وهما البعدان الأساسيان اللذان تجلّى عبرهما الخطاب الأشعري. ولعل في هذا ما يبرر تقسيم هذه الدراسة إلى تأصيل الأصول (النظرية) وتوظيف الفروع (العملية)، اعتباراً لقيمة ومنزلة الممارسة والعمل من مرتبة العلم والنظر في كل خطاب ينتمي إلى بنية الفكر الإسلامي، واعتباراً كذلك لازدواجية النشاط الجامع بين البعدين النظري والعملي لدى كبار أقطاب الأشاعرة وعلى رأسهم حجّة الإسلام الغزالي.

3 ـ ولعل ما أفلحت دراسة الأستاذ بنسعيد في تحقيقه محاولتها تقويم ذلك الانتاج الأشعري من داخل نسقه النظري انطلاقاً من نصوصه وأصوله المؤسِّسة أو المكمِّلة؛ وهو شيء يُعتبر بحد ذاته عنصراً إيجابياً، إذا أخذنا في الاعتبار أن الفكر الأشعري قد صار، منذ مدرسة مصطفى عبد الرازق إلى يومنا هذا، ضحية تأويلات متراكمة؛

هجومية قدحية أحياناً (كما هو الشأن في أعمال محمود قاسم أو محمد عمارة وعاطف العراقي) دفاعية تمجيدية أحياناً أخرى (كما عند سامي النشار مثلاً).

نعم! لا تخفى علينا نحن طموحات الأستاذ بنسعيد التأويلية، إلا أن حرصه على عدم تجاوز الأدبيات الأشعرية الكبرى قد جنبه أحياناً كثيرة الوقوع في التأويلات الاسقاطية، ومكّنه في الغالب من «ضبط» أحكامه ضبطاً لا يخلّ بسياق تلك الأصول ولا يتعلّق غالباً في تفسيرها والفهم عنها .

4 . وهذا ما يدفعنا ـ ونحن بصدد عمل تقويمي عن الخطاب الأشعري ـ إلى الاشارة إلى قيمة تحليل هذا الخطاب الأشعري بالتحديد. إذ يجب أن نلاحظ أنه، من بين سائر «الفرق» والاتجاهات الكلامية العديدة والتي تعجّ بها كتب الفرق و«الملل والنحل»، فإن التراجع والأفول قد شمل كل تلك الاتجاهات الكلامية، سواء على مستوى الانتاج النظري أو الممارسة العملية ـ الأخلاقية والسياسية ـ باستثناء اتجاهات ثلاثة، لا تزال فيما يبدو، ولأسباب تاريخية معروفة، تتمتع باستمرارية الوجود وتحظى بقدر قليل أو كثير من الأتباع والمتعاطفين، وتتمتع بالتالي بنوع من النفوذ. وتتمثل هذه الاتجاهات الكلامية القديمة ـ المعاصرة معاً في الفكر الكلامي الأشعري والأخلاقي الصوفي وفي الاتجاهات الشيعية؛ بعد أن طوى الزمان سائر الاتجاهات والفرق الأخرى التي لعبت دورها الذي قُدّر لها على سائر المستويات ...

من هنا يجب أن نقدر حق التقدير مثل هذه الدراسات التحليلية سواء للخطاب الأشعري أو الصوفي أو الشيعي، باعتبارها ليست فحسب وصفاً لتشكّل تجربة في الماضي، ولكن باعتبارها أيضاً تحليلاً للواقع العربي والإسلامي الراهن الذي لا يزال يتنفس من مناخ فكري وأخلاقي ساهمت هذه الاتجاهات بالذات في تشكيله وتزويده بأطر فكرية ـ إجتماعية معينة. ولعل هذا ما يفسّر تلك النزعة «البرجماتية» المتمثلة في إقبال الدراسات الاستراتيجية في الأعمال الاستشراقية الأنجلو ـ ساكسونية خاصة على تتبع ووصف هذه الاتجاهات في العالم العربي، خاصة منها الاتجاهات ذات الأصول الشيعية والصوفية والأشعرية .

وبهذا الصدد يمكنني التنويه بما أفلحت هذه الدراسة في إزاحة الغموض عنه بخصوص مشكلة علاقة الفقه (والمتكلم الأشعري فقيه بالضرورة) بالواقع المعيش وفي رفع اللبس عن علاقة الفقه بالسياسة وبالتدبير السياسي وبالمشكل الأديولوجي تبعاً لذلك وإذا كانت آراء المستشرقين خاصة، بجانب آراء لبعض الباحثين العرب المعاصرين، لا تُجمع على رأيٍ بخصوص هذا المشكل، بل إنها تشكو من اضطراب واضح في الأحكام، فإن فضل هذا العمل المنوه به، يبدو في تفطنه أن الارتباط بالواقع يتخذ أكثر من شكل، وأن مناحي التعبير عنه متعددة في الخطاب الفقهي والكلامي؛ تحتاج إلى من يسبر أغوارها ويفهم رموز تعبيراتها التي تعكس ذلك التنوع في قدرة الفقه على التكيف مع مشاكل الواقع المستمرة.

* * *

5 ـ وأودّ بعد هذا التمهيد عن المنهج والموضوع أن أُبدي جملة ملاحظات سريعة عنّت لي من هذه القراءة الأولى، وذلك بقصد إغناء النقاش وتوسيع دائرته:

أ ـ نعم! لقد أشرنا إلى أن هذه الدراسة تميّزت بحذرها الشديد من التأويلات الاسقاطية ورغبتها الملحّة في البقاء مرتبطة «بالمادة» المدروسة وبما يمكن أن تسعفه به من معطيات ملموسة. إلا أننا لا نرى مع هذا مبرّراً لذلك التخوف الشديد (الذي بدا في صفحة. 60) من الاستفادة ممّا يمكن أن يسعفنا به التحليل السياسي (=الأديولوجي). وبخاصة أن الدراسة تكشف بوضوح العلاقة الشديدة بين كل من الكلام والفقه بالواقع السياسي بكيفية من الكيفيات. بل لقد أكّد هذا العمل أن مشكل «الإمامة» ـ وهو مشكل سياسي بالأساس ـ يُعتبر جوهراً محرّكاً لكثير من الطروحات الكلامية ما دام «الحلم الأديولوجي» ـ حسب تعبير الأستاذ بنسعيد نفسه، ص. 82 ـ يلوّن المباحث الكلامية كلها بأساليب الأديولوجيا الغزيرة وما دام «ليس في إمكان القول الكلامي أن يعمل في معزل عن الأديولوجي وفي استقلال عنه» (ص. 85) وما دام هذا العمل أخيراً قد أخذ على عاتقه أن يُكره الخطاب الأشعري «على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» (ص. 87).

وإذا كان المشكل السياسي حاضراً هكذا بثقله في الخطاب الأشعري، فهذا يعني قابلية الطروحات المُثارة داخل الخطاب المذكور للنقاش والأخذ والردّ، كما هو شأن كل ما هو متلبس بالممارسة السياسية من قريب أو بعيد؛ ولعل هذا ما فرض على هذه الدراسة، بعد الذي قطعته على نفسها ألاّ تخوض في مشكلة النشأة السياسية والأصول التي صدرت عنها الأشعرية ... (ص. 16). أن تعود بعد ذلك لمشكلة هذه النشأة بالتحليل والتفسير، ولكن المشكلة المرتبطة بمواجهة الفكر السني للإسماعيلية، عقيدة وسياسة (ص. 37). وعليه فإذا كان لمشكل الإمامة، وهو مشكل سياسي قبل كل شيء، ذلك الدور الذي تشير إليه هذه الدراسة في تكوين وتحديد الطروحات الكلامية، فهذا يعني بالضرورة أن الحرص على تغييب هذا المشكل أو التقليل من شأنه، جدير أن يقدم صورة غير أمينة عن الواقع المراد تحليله.

على ذكر هذا المشكل السياسي لا يبدو لي أن الجويني حينما يعلن أن الكلام في الإمامة «ليس من أصول الاعتقاد ...» أو عندما يعلن تلميذه الغزالي بعده أن «النظر في الإمامة ليس من المهمات ...» (ص. 35) أن هذا يتضمن حسب قول بنسعيد «التقليل من شأن الإمامة» كمؤسسة فهذا لا ينسجم مع الخطاب الأشعري الذي طالما اعتبر موقف ابن كيسان (= الأصم) المعتزلي رأياً شاذاً يخرق الإجماع و ... بل إن موقف الجويني والغزالي بعده يقصد من ذلك أولاً معارضة الأطروحة الشيعية التي ترمي إلى إخراج الإمامة من مستوى الظنيات إلى مستوى القطعيات والعقائد وإخفاء القداسة على مؤسسة الإمامة. في مقابل هذا يُخرج الجويني مشكلة الإمامة من الأصول أو من الواجبات الدينية القطعية ويلحقها بالظنيات (= الفقهيات) ويقيمها على الإجماع، لا على نصٍّ معيّن. وليس في تقليل من مسألة الإمامة. وهذا هو بعينه موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي، حينما يجعل الإمامة قضية سمعية لا عقلية (=ضرورة) كما يزعم الباطنية ومختلف فرق الشيعة.

ب ـ يجب التنبيه من جهة أخرى أن علم الكلام كما هو متناول في هذه «الدراسة، هو بالتحديد علم الكلام كما صار وأصبح مجرّد كلام في العقائد» (ص. 33) بعد أن كان إبان فترة النشأة خوضاً في المشاكل السياسية المعيشة. ومعلوم

أن تلك مرحلة تالية، عكسها بوضوح تعريف الغزالي لعلم الكلام وردّده بعده ابن خلدون. فعلم الكلام حسب هذا التعريف «يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة» وهو كما تجب ملاحظته تعريف نسبي يطرح عدة تساؤلات، خاصة في ضوء تأكيد الدراسة لحضور المشكل السياسي وأسبقيته؛ فهل علم الكلام. كلام في العقائد أساساً؟ وهل هو بالأساس دفاع عن آراء «أهل السنّة»؟ وهي معطيات أو نتائج يبدو أنها تؤخذ في هذه الدراسة كمسائل قطعية وقضايا مسلّمة، مع كونها مجرّد طروحات تاريخية تحتاج إلى تفسير تشكلها التاريخي وتبرير تطورها الأديولوجي - السياسي. ويكفي أن المعتزلة ظلوا هم أيضاً يعتبرون أنفسهم أنهم أهل السنّة وأنهم أحق بها وأهلها ... وما يصدق على مصطلح أهل السنّة يصدق أيضاً على حديث الفرقة الناجية التي اتخذَتْ منه كتب الملل والنحل منطلقاً لأدبياتها المعروفة؛ وهو حديث ربما كان هو الآخر في حاجة إلى مراجعة نقدية سواء على مستوى المتن أو المضمون، خاصة بعد أن صار حديثاً مشحوناً بالتوظيفات الأديولوجية في كتب الملل والنحل .

ج - وبصدد هذه المراجعات النقدية الممكنة ربما كان تحليل الخطاب مناسبة للوقوف على نسبية ذلك الادعاء الشائع حول تقديم المعتزلة للعقل وتأخيرهم للنصّ (ص. 23)، في حين أنه حكم لا يستقيم مع الخطاب المعتزلي، كخطاب «كلامي». وبخاصة أن العقل عند المعتزلة «لطف» من الله، كالنبوة (=النص، النقل)، من المستحيل أن يتعارضا؛ مما يؤسس لديهم وجوب القول بتوافق العقل والنقل، لا بتأخير أحدهما عند الآخر! كما أن الأشاعرة يعترفون من جهتهم أن المعارف بالعقل تحصل ولكنها لا تجب إلا بالشرع. وهو الأمر الذي سيبادر المعتزلة - بوحي من رسالة الشافعي - إلى التأسيس له على مستوى الفكر الأصولي، الذي سيأخذ به الأشاعرة أنفسهم .. كما يشير إلى ذلك الفصلان الخامس والسادس من هذا الكتاب.

وعلى الرغم من محاولة هذه الدراسة البحث عن الفوارق الفاصلة والقاطعة بين الموقفين الأشعري والمعتزلي على مستوى علم الأصول (ص. 149...) فـإن كل

الشواهد المقدمة على ذلك جاءت فيما نعتقد والّة على انعدام تلك الفوارق وعدم أهميتها؛ وقد فطن ابن خلدون إلى ذلك، فلم يميّز في علم الأصول بين طريقة المعتزلة والأشاعرة ولكنه ميز فيه فقط بين طريقة الفقهاء (ويقصد بهم الحنفية) و«طريقة المتكلمين» الذين هم في آن واحد المعتزلة والأشاعرة.

ولا أدل على وحدة الموقفين، المعتزلي والأشعري، في مجال أصول الفقه من تأكيدهما معاً على وجوب الالتزام بمنطوق النص وبمقاصده دون اعتبار لما يخالف ذلك حتى لو كان العقل ذاته، كما يؤكد ذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد». وهنا لا اعتبار لإثارة بعض الأشاعرة لبعض القضايا «الكلامية» الخلافية الراجعة إما إلى القول بالتحسين والتقبيح أو جواز تكليف ما لا يطاق (ص. 151) ما دام العديد من الأشاعرة أنفسهم لم يلتزموا بها على المستوى الأصولي، كما هو الشأن بالنسبة للشاطبي الذي طعن بوضوح في القول بجواز تكليف مالا يطاق، أو بالنسبة للغزالي، خاصة في «شفاء الغليل». ومن المعلوم كما أشار إلى ذلك ابن خلدون أيضاً أن الأعمال المؤسسة لعلم الأصول ولطريقة المتكلمين فيه لا تخرج عن كتابي «العمد» للقاضي عبد الجبار و«المعتمد» للبصري وهما معتزليان، وكتابي «البرهان» للجويني و«المستصفى» للغزالي الأشعريين.



لهذا يبدو لي أن محاولة بتسعيد التقاط أكبر قدر من الفوارق القاطعة بين المعتزلة والأشاعرة على مستوى الفكر الأصولي تبدو أحياناً غير واضحة، ولا تعدو أن تكون فوارق شكلية، بل فوارق قد تشهد بعكس المطلوب فهو يستند على صاحب «المستصفى» في التأكيد على جواز النسخ سواء بصريح اللفظ أو باعتبار الفحوى والمفهوم وبكل «دليل» آخر (ص. 178)، ويلاحظ إثر ذلك مباشرة أن المعتزلة ترى بخلاف هذا أنه لا نسخ إلا بصريح النص. مما يبدو معه أن المعتزلة أحرص على البقاء في حدود النّص، خلافاً لما أُثر عنهم على المستوى الكلامي. بل إذا كان النسخ عند المعتزلة لا يُعرف إلا بالنص الصريح، أفليس هذا يتوافق مع ما أورده للغزالي من كون النقل وحده السبيل لمعرفة الناسخ المتأخر من الناسخ القديم ... وعلى كل فإن مثل هذا هو الذي يجعلنا نؤكد أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة على المستوى الأصولي

يكاد أن تنمحي فيه تلك الفوارق المعروفة على المستوى الكلامي ... وعليه إذا اعتبرنا أنه في الفكر الأصولي ما يماثل بنية «الابستمي الأشعري»، فإنه بذاته «إبستمي» الفكر المعتزلي؛ فأين يبدو الفرق بعد هذا الاتحاد في «الابستمي» المؤسس للخطاب؟! (أنظر مثلاً ص. 203 الفقرة الأولى).

د ـ وكما ألمحنا في البداية، فإن من حسنات هذه الدراسة وعيها الواضح بمنزلة «العمل» من العلم الإسلامي، وعدم إمكانية تصور العلم في الثقافة الإسلامية إلا باعتباره باعثاً على العمل ومؤدياً بالضرورة إلى النجاعة في التطبيق والممارسة الأخلاقية والسياسية (224 - 225) غير أن ما يجدر التنبيه عليه أن هذا الموقف ليس من خصوصيات الخطاب الأشعري، كما قد يفهم هنا؛ بل هو قاسم مشترك بين جلّ مفكري الإسلام، من فقهاء وعلماء كلام، وعلى رأسهم المعتزلة. وإذا كانت الدراسة التي بين أيدينا تستند في إبراز هذه المسألة المهمة على **موافقات الشاطبي**. فإن تأصيل هذا الأخير لجدلية العلاقة بين العلم والعمل، يتم عنده انطلاقاً من أصول ما قبل الأشعري؛ بل إن الشاطبي لا يستنكف عن نقد المواقف الأشعرية المتأخرة التي أهملت جانب العمل وغلّبت جانب النظر من العلم. ويكفي الرجوع إلى ما أورده السيوطي في كتابه **صون المنطق والكلام** للحارث المحاسبي ـ وهو سابق على الأشعري ـ من نقد شديد لمسألة التعليم عن طريق الكتب وفتح المدارس التي بدأت تنتشر على عهده؛ وذلك خشية منه أن يؤدي ذلك إلى فصل العلم عن العمل، والاكتفاء منه بالنظر في «الأوراق» وإهمال جانب التحقّق بالعلم والالتزام به .

ومهما يكن، فإن محاولة معالجة مشكل العمل السياسي في الفكر الأشعري، عبر إطاري النصيحة والتدبير في الفصل الثامن، قد قاد الأستاذ بنسعيد إلى التمييز الفاصل بين نظر الفيلسوف ونظر الفقيه ـ المتكلم إلى ذلك المشكل ... غير أنه يبدو لنا أن تقرير هذه المقابلة بين النظرتين المختلفتين قد جاء عكس المراد ومخالفاً للواقع! (ص 280، 266 خاصة 284) إذ ليس صحيحاً أن الفقيه يكتفي، في موضوع التدبير السياسي، بالتنظير والنصيحة و«يعتزل» العمل والممارسة السياسية مقابل الفيلسوف الطامح إلى الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها، كما يؤكد ذلك بوضوح في

(صفحة 284 ).

نعم! قد يكون هذا هو الانطباع الأولي لقراءة الأدبيات الفلسفية والفقهية ـ الكلامية، ولكن نظرةً عميقة إلى ما تمّ في الواقع التاريخي تبين أن الحاصل هو العكس تماماً، فلقد ظل الفيلسوف في الإسلام «يحلم» بمدينته الفاضلة التي لا قيام لها إلا على أنقاض الواقع، ويتطلع كالفقيه إلى التدبر والتدبير، ولكنه تدبير المتوحد ... ممّا فرض عليه الابتعاد عن الواقع السياسي الفعلي والاكتفاء بالحلم برئاسة لا نصيب لها من ذلك الواقع الممكن. في حين أن الفقيه أظهر قدرة على التكيف مع ذلك الواقع الممكن، بل إن الواقع التاريخي قد شهد على طموحه، إن لم يكن في قيادة دفّة الحكم، فإنه قد اهتم كثيراً بالتدبير له وبالتأثير فيه ولو بطريقة غير مباشرة؛ سواء عبر النصيحة، أو أحياناً عبر «الخروج» والثورات والانقلابات التي لم يغب فيها أحياناً كثيرة الفقهاء والمتكلمون، ولكن غاب فيها الفلاسفة بالتأكيد. وعليه فلا مبرر للقول أن الفيلسوف «لا يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة» (ص. 280) ومن يقرأ هذا الكلام قد يتوهّم أن الفيلسوف في الإسلام كان متلبساً أكثر بالممارسة السياسية، بخلاف الفقيه؛ وهو عكس الواقع تماماً!

ومثلما احتل الغزالي تلك المنزلة المهمة في القسم النظري من عمل الأستاذ بنسعيد، فقد كان منتظراً أن يحتل الماوردي الصدارة في قسمه العملي. ونعتقد من جهتنا، أنه كان بالامكان توسيع أفق مشكلة العلاقة بين الفقه والسياسة لو لم يتمّ الاقتصار على كتابات الماوردي «السلطانية» وتمّ توظيف المصدر الآخر للماوردي الذي لا يقل أهمية عن غيره في معالجة تلك المشكلة، ألا وهو كتاب **أدب القاضي** الذي يطرح بحدة إشكالية تعامل الفقيه مع رجل السلطة ومع «والي المظالم» وصاحب السيف بالتحديد. وبعد الكتاب الذي سيثير نقاشاً في وقت متأخر بين أشاعرة آخرين كما هو الشأن عند القرافي في (الاحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام) ... وابن فرحون المالكي في تبصرة الحكام.

ويبدو لي بخصوص الماوردي الذي اعتبره بنسعيد عمدةً في النظر الأشعري في

الإمامة، أن مسألة «أشعريته» لا زالت معلقة! فما مدى أشعريته على المستوى الكلامي؟ وإذا لم يكن الماوردي معتزلياً، كما يزعم محمد عمارة، فليس من الضروري ألا يكون إلا أشعرياً! ما دمنا لا نجده يبدي انتصاراً لموقف أشعري كلامي بالتحديد ... وإذا جاز نسبة ما يعبّر عنه من مواقف «كلامية» عقدية أو تبريرات سياسية إلى بنية الأشعرية فهو صالح أن ينسب بعينه إلى الماتردية أو الحنبلية أو إلى الاتجاه السني والسلفي عامة الذي برز خاصة إثر صدور «بيان الاعتقاد القادري» بفعل نشاط الحنابلة قبل غيرهم. وبخاصةٍ أنّ ما اعتبره بنسعيد هنا (ص. 286 - 287) قولاً سياسياً أشعرياً هو نفسه الذي تبناه وكرّره في نفس الوقت أبو يعلى الفرّاء الحنبلي. بل علاوة على ذلك، فإن اعتبار الماوردي الإمامة من الأمور الشرعية، التي لا دخل للعقل فيها، هو بعينه الموقف المعتزلي الذي ظهر قبل الفكر الأشعري معارضة للطروحات الشيعية التي رفضت الإجماع كأساس للإمامة، وقد أكد القاضي عبد الجبار في كتابه **المغني** أن الإمامة من الأمور السمعية المقامة على الإجماع، لا على مخض العقل أو على النصّ والوصية وأن «الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا تصح» (**المغني**، ج 20 ، 1، ص 48 - 49).

ومن جهة أخرى إذا مثّل أبو حامد الغزالي السّند الثاني في هذه الدراسة، بعد الماوردي، في وصف الخطاب السياسي الأشعري، فإن ما يجدر التنبيه عليه بصدد نصوص حجة الإسلام المستشهد بها، سواء من شفاء الغليل أو المستظهري أو المستصفى، والمتعلقة بالتدابير التنظيمية الخاصة بمسألة «التوظيف» على الأغنياء عند الضرورة؛ أقول إن نصوص الغزالي هذه (ص 303 - 306) تكاد أن تكون نقلاً حرفياً من شيخه الجويني في كتابه **غياث الأمم**! وهي ذات النصوص التي سيعيد استثمارها فيما بعد صاحب **الموافقات**. علاوة على أن لجوء الغزالي في هذا التنظير لحالات الضرورة إلى مفهوم المصلحة المالكي يحتاج هو الآخر إلى تفسير، اعتباراً لاتجاهه المذهبي الشافعي الذي يرفض أساساً مفهوم المصلحة المالكي ويقرّبه من معنى الاستحسان الذي نعرف نقد الشافعية له .

هـ ـ بعد هذا الوصف الذي اضطلعت به هذه الدراسة المهمة للخطاب الأشعري،

لا نملك إلا أن نتساءل مستغربين عنه لسبب ذلك التغييب الشامل لنصوص أساسية في الفكر الأشعري تنتمي إلى الغرب الإسلامي، ساهمت مبكراً في التأسيس لهذا الخطاب، سواء على المستوى النظري أو على المستوى الأخلاقي والسياسي. وإني لا أذكر هنا أبا عمران الفاسي، التلميذ المباشر للباقلاني؛ ولا أعمال أبي الوليد الباجي المعاصر للجويني، والذي يُعد، على حد قول عبد المجيد التركي، من كبار متكلمي الأشعرية، ومفكريهم الأصوليين، ولكن كيف نذكر مساهمة الغزالي مثلاً في نقد الأطروحات الباطنية ونغفل مساهمة مماثلة ومعاصرة، لا تقل عنها قوة وعمقاً، وهي تلك المتمثلة في **العواصم من القواصم** لتلميذ الغزالي أبي بكر ابن العربي؟ ثم إذا جاز اعتماد **الأحكام السلطانية** أو **نصيحة الملوك** أو **تعجيل النظر** أو غيرها من المصنفات الفقهية أو الديوانية، كانعكاس الفكر السياسي الأشعري وتدليل على حضور التراث اليوناني والفارسي في الخطاب الأشعري؛ فلماذا يتم إغفال نصّ أساسي معاصر للغزالي، وهو سراج الملوك لأبي بكر الطُرطوشي (520هـ) الذي ربما كان أفضل من بعض تلك المصادر في تقريب المعنى المراد إثباته حول ذلك الحضور، وفي إبراز مميزات وخصائص تعامل الفقيه الأشعري مع ذلك الركام من التراث السياسي الوافد، ويكفي أن نذكر إشارة ابن خلدون **بسراج الملوك**، دون غيره من المصنفات الإسلامية في هذا الباب.

وإذا كان النموذج الوحيد الذي تم إحضاره في آخر هذه الدراسة هو ابن رشد الفيلسوف كمعارض وناقد للخطاب الأشعري، فقد كان من الممكن أيضاً، بل ربما كان من الأفضل، بصدد هذا النقد، توظيف ذلك النص النقدي الهام للصوفي الأندلسي الكبير عبد الحق بن سبعين في كتابه **بدّ العارف**، والذي حرص فيه أن يبدأ تقويمه لاتجاهات الفكر الإسلامي الفقهية والكلامية والفلسفية بنقد الكلام الأشعري خاصة! وهو يُعتبر من أدق ما وُجّه للأشعرية من نقد لحد الآن ...

وبعد، فليس بالأمر الهيّن تحليل خطابٍ ما تحليلاً جامعاً مانعاً، خاصة إذا تعلق الأمر بخطابٍ تشكّل عبر قرون وتعددت صوره وأشكاله المتميزة، ومادام اكتمال ذلك التحليل يظل أيضاً هيناً بامتلاك كل مكونات ذلك الخطاب. وإذا كانت هذه

المكونات لا زالت تشكو من الندرة والقلّة فهذا جدير بأن يجعل من هذه الدراسة للخطاب الأشعري مساهمة إيجابية تقدم نفسها «كدعوة» للآخرين لمعاودة التحليل وخوض مغامرة القراءة والتأويل وفي مثل هذه الدعوة يكمن فضل وقيمة مثل هذه المساهمة الضرورية.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الإجماع لأبي بكر الجصّاص

مراجعة ضاهر الغندور

الإجماع، ليس وهماً، ولا هو مجرد فرضية جدلية يستحيل أو يندر تحقيقها، وإنما هو الركن الأساس لكل مجتمع سياسي، إذ لا بد لقيامه من الإجماع على بعض القيم الأساسية التي يسميها العميد ليون دوجي:الحق الموضوعي Le Droit Objectif ويمثل نظام القيم السائدة في مجتمع ما في مرحلة معينة من تطوره ويخضع لها الحكام والمحكومون على السواء[1] ويسميها العلامة جورج بوردو فكرة الحق L'Idee de Droit وهي أيضاً مجموع القيم التي يتمثلها مجتمع ما في مرحلة معينة من تطوره وتهيمن على نظامه الاجتماعي والقانوني[2] كما سماها المجلس الدستوري الفرنسي في رقابته على دستورية القوانين: المبادىء الأساسية التي تقرها قوانين الجمهورية ولها قيمة دستورية Princapes Fondamentaux Reconnus Par Les Lois de la Republique ayant valeur Constitutionnelle[3] . وهي

---

(*) زهير شفيق كبي: أبو بكر الجصّاص: الإجماع: دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع من كتاب: الفصول في الأصول، دار المنتخب العربي. بيروت 1993

(1) Leon Duguit, Traite. de droit Constitutional,Paris, Fontemoing,1921,Chaps 5 Et 6,Notamm. P.P. 393 et s.

(2) Georges Burdeau, Traité de science politique, Paris, L. G. D. J., 1966, T.1,nne 8, 117, 124 ets., notamm. nne. 217 et 224 sur la nature et l'étendue du consensus

(3) قراري المجلس الدستوري الفرنسي في 16 /7 /1971 و 23 /11 /1977 بشأن حريتي التجمع والتعليم.

التسمية التي تعود في جذورها إلى نظرية «القوانين الأساسية للمملكة التي لا يجوز للملك مَسُّها Les lois fondamentales du Royaume auxquelles Le Roi ne peut Toucher [1]. فهذه القيم والمبادىء تمثل إجماعاً صريحاً ناتجاً عن المداولة الحرة كما كانت الحال في المجتمعات القبلية القديمة التي لم تعرف مفهوم التمثيل السياسي ولا التصويت بالأكثرية ويقوم الحكم فيها على المشورة، وقد نقل برتراند دو جوفنيل نموذجاً حياً عن ذلك لدى قبائل النافاهو التي لا تتخذ قراراً إلا بعد الوصول في المناقشة إلى حد تجد معه الأقلية أنه من غير المفيد أن تتمسك برأيها[2]. أو إجماعاً ضمنياً موروثاً اتخذ مع الزمن صفة القداسة كما كانت الحال في أثينا حيث يصف لنا فوستيل دوكولانج كيف كان حراس القوانين السبعة يشرفون على اجتماعات الجمعية العامة للمواطنين، فإذا لاحظوا خروج أحد الخطباء على هذه القوانين أوقفوه فوراً عن الكلام وأنحلّت الجمعية دون إجراء التصويت[3]. وهذه أيضاً حال النظم الديمقراطية الليبرالية اليوم حيث يقف النزاع بين الأغلبية والأقلية دون بعض المبادىء الأساسية التي يقوم عليها المجتمع السياسي ويفترض أن ثمة توافقاً ضمنياً على الرضوخ لها.

هذه الإشارات السريعة إلى أهمية الإجماع في المجتمعات السياسية عامة، وإلى الإجماع الضمني (أو السكوتي بالمصطلح الإسلامي)، والإجماع على المبادىء دون الإستناد إلى نص، هي مجرد أمثلة تدل بوضوح على صلة الماضي بالحاضر، ووحدة القضايا التي يطرحها الفكر الإنساني على نفسه، حين نعارضها بكتابات الفقهاء المسلمين في باب الإجماع، التي يتناولها الأستاذ زهير شفيق كبي على هامش تحقيقه لباب الإجماع من كتاب الفصول في الأصول للإمام أبي بكر علي بن أحمد الرازي الجصّاص.

ولا نريد، بدءًا، أن نناقش المحقق في اختياره باباً يضم 19 ورقة من مجموع 345

---

(1) Marcel de la Bigne de villeneuve, Traité general de l'Etat, Paris, Sirey, 1929, p.p.142 - 43

(2) Bertrande de Jouvenel, de La Politique Pure, Paris, Colmann - lévg, 1963, p.p. 190 - 91

(3) Fustel de Coulanges, La Cité Antique, Paris, Hachette, 1969, p. 393

ورقة تشتمل عليها مخطوطة أصول الفقه للإمام الجصاص، على غير ما هو مألوف في تحقيق المخطوطات كاملة، ومع حاجة المكتبة العربية إلى تحقيق علمي لكتاب بهذه الأهمية لإمام حنفي سبق الإمام شمس الدين السرخسي بقرن كامل من الزمن؛ فلعل المحقق أراد أن يحيط بكل ما قيل عن الإجماع لأهميته. وربما كان أولى به أن يبدأ في تقديمه للمخطوطة بمعارضة أقوال الجصاص بأقوال سائر الفقهاء في المذاهب الإسلامية وبخاصّةٍ أصحابه في المذهب الحنفي، بدلاً من إشاراته الخاطفة إلى هذه الأقوال في حواشي التحقيق، كي يخلص إلى البت في مسألةٍ أثارها في ترجمته للجصّاص، وهي: هل كان هذا «الإمام الذي انتهت إليه رياسة الحنفية في عصره» مجتهداً أم مقلِّداً؟ لا سيما أنه تقدم على أصحاب مذهبه في الإقرار بالإجماع عن توفيق لا عن توقيف إذ يقول: «قد يكون الإجماع عن توقيف ويكون عن استخراج معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه، ومنه ما لا يُعلم لعدم النقل فيه، وقد يكون عن رأي واجتهاد ... لأنه يجوز أن يكون دليل الحكم ظاهراً جلياً لا يحتاجون معه إلى استقصاء النظر .. وجائز أن يكون دليل الحكم غامضاً خفياً في الآية فيختلفون ثم يتجلى للجميع باستقصاء النظر وكثرة الخوض فيصدرون عن الاتفاق .. فان قال قائل: لو جاز وقوع الإجماع عن اجتهاد فلا يكون مع ذلك لاحقاً ولا صواباً لأوجب أن يكون اجتهاد الأمة أفضل من اجتهاد النبي .. ومن الناس من أجاب أنّا نقول أن اجتهاد النبي أفضل من اجتهاد الأمة، ومعناه أنه أفضل من اجتهاد كل واحد منهم في نفسه، ولا يعني بذلك أن اجتهاده أفضل من اجتهاد الأمة مجتمعة كما نقول أن صلاة النبي أفضل من صلاة الأمة، وإنما المعنى أنها أفضل من صلاة كل واحد منهم في نفسه لا أنها أفضل من صلوات جميع الأمة بأسرها مجتمعة» (ص 155 و 162 ـ 163). وهو ينكر فقط قول المالكية في الأخذ بإجماع أهل المدينة وحدهم، بل وأنكر أيضاً قول بعض أصحاب مذهبه بأنه «لا يجوز خلاف الصحابي الا لصحابي مثله» فرد عليهم بحجة قاطعة يستند فيها الى العقل والنقل معاً: فإن قيل لقول الصحابي مزية على قول التابعي لأنه قد شهد النبي وعلم بمشاهدته مصادر قوله ومخارجه، ومن بعدهم ليست له هذه الحال، فواجب أن لا يزاحموهم. قيل له: ما عرفت الصحابة بالمشاهدة قد عرفه التابعي بسماعه ممن نقله

إليه فلا يختلف حكمه وحكم الصحابي في هذا الوجه .. ألا ترى إلى قوله ﷺ: نضّر الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. فجعل المنقول إليه الغائب أفقه في بعض الأحوال بمعنى خطابه من السامع .. ولما لم يمنع التابعي أن يقول في الفيتا ويجتهد رأيه وإن لم يشاهد الرسول كذلك يجوز أن يخالف الصحابة» (ص 202 و 206 - 207). ولا يسعنا أن نسهب أكثر من ذلك في استخراج الأمثلة من النص المحقق التي تثبت أن الجصاص كان مجتهداً لا مقلداً وأن اجتهاده كان ذا منحى عقلاني يأخذ بالاجتهاد والرأي إلى أقصى الحدود التي سمح بها عصره. ولعل عمل المحقق كان أقرب إلى الكمال لو أنه أضاف إلى جهده المشكور في التحقيق، دراسةً في فكر الجصاص بالمقارنة مع أصحاب مذهبه ومعاصريه من سائر المذاهب الاسلامية.

نعود بعد ذلك إلى مقدمات المحقق للمخطوطة؛ وهي تقع في خمسة فصول يبحث فيها: نشوء فكرة الإجماع، والإجماع عند الأئمة الأربعة، وتعريف الإجماع، وباب منكري الإجماع، وعصر الإمام الجصاص. ولا نجد سبباً يبرر هذا التأخير للتعريف بالإجماع الذي يُفترض بداهة أن يُبدأ به، إلا حين يكون المحقق راغباً في استخلاص التعريف من مختلف الآراء التي يعرضها في الفصول السابقة، وهذا ما لا نلاحظه هنا، حيث تأتي التعريفات المقتبسة وحجية الإجماع وحكمه، أبحاثاً مستقلة عما سبقها. وعلى أي حال فإن الرغبة في تأخير التعريف كانت تستدعي جعله فصلاً أخيراً في تقديم المخطوطة، مما يتطلب إعادة ترتيب الفصول بحيث يبدأ بالبحث في عصر الإمام الجصاص وتأخير التعريف إلى ما بعد الحديث عن منكري الإجماع.

في الفصل الأول يعرض المحقق لنشوء فكرة الإجماع منذ أن سمح الرسول لأصحابه وهو بين أظهرهم بالاجتهاد، ثم بعد وفاة الرسول كان الخلفاء يشاورون الصحابة فإنْ أجمعوا على رأي قضي به وإلا حسم الخليفة الخلاف، وحضّ الخلفاء قضاتهم على اتباع الجماعة فكتب عمر إلى شريح «إقض بما يجتمع فيه رأي المسلمين»، وقال علي «اقضوا كما كنتم تقضون فإني أكره الخلاف حتى يكون

للناس جماعة». وهكذا الحال في عصر التابعين حيث كتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار «ليقض كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم» مما يجعل الإجماع حجة في هذا العصر على أهل البلد أنفسهم، ثم يتحدث المحقق عن أهمية الإجماع التشريعية والاجتماعية والسياسية؛ فهو الدليل الشرعي الثالث بعد الكتاب والسنة ورديف للدليل النصي عندما يكون ظنياً فيجعله الإجماع قطعياً، وهو خطوة عملية نحو توحيد الأمة وهذا ما كان في خلافة عمر باقفال باب المنازعة والإجماع على الملكية العامة للأرض والملكية العامة للفيء وضرورة متابعة الجهاد، وأهميته السياسية تتجلى في التأييد العام للإمام الذي يعطي الدولة دافعاً نحو التقدم والاستقرار.

ويبحث في الفصل الثاني الإجماع عند الأئمة الأربعة، مسهباً في شرح الإجماع عند الإمام الشافعي من خلال كتبه الثلاثة: الرسالة والأم وأحكام القرآن. فهو يسند حجية الإجماع إلى الكتاب والسنة فقط دون الأدلة العقلية. والدليل من الكتاب هو الآية 115 من سورة النساء **﴿من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾**. ومن السنة حديثان «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم» و «ألا فمن سَرَّهُ بحبوحةُ الجنّة فليلزم الجماعة». والشافعي يأخذ بإجماع العامة بما تعم به البلوى ولا يسع أحد الشك فيه وهو أعلى مراتب الإجماع، وإجماع العلماء فيما لا تعلمه العامة وهو أدنى رتبة من إجماع الأمة. وربما كان في مذهبه القديم يأخذ بالإجماع السكوتي لكنه في مذهبه الجديد لا يراه حجة ويقدم عليه القياس. كما ينكر قول المالكية في إجماع أهل المدينة قائلاً: «ما علمت أحداً انتحل قول العلم من أهل المدينة أشد خلافاً لأهل المدينة منكم». ولكن المحقق يختصر القول عن الإجماع عند الحنفية في فقرة واحدة فيها ما نقل عن أبي حنيفة في الاشتراط بحجية الإجماع انتفاء سبق الخلاف المستقر. وكذلك عن قول الإمام مالك باجماع أهل المدينة استناداً إلى الأحاديث الشريفة ومنها: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» وإن أهل المدينة شهدوا التنزيل وسمعوا التأويل فلا يجوز أن يخرج الحق عن أقوالهم. وأما الإجماع عند الإمام أحمد فقد تضاربت الأقوال فيه لأن أتباعه نقلوا عنه أقوالاً

متعارضة تتراوح بين القول «أن من ادعى الإجماع فقد كذب» أو القول بإجماع الصحابة فقط بل والخلفاء الأئمة الأربعة وحدهم، أو إجماع أهل المدينة بشرط وجود النص. وربما كان من المفيد ألا يكتفي المحقق بأقوال أئمة المذاهب وأن يلحقها بأقوال أصحابهم الذين يعود لهم الفضل في إغناء الفقه الإسلامي بمناظراتهم وإكمال بناء المذاهب بشروحاتهم.

وفي الفصل الثالث المتعلق بتعريف الإجماع، يبدأ المحقق بالتعريف اللغوي وهو: الإعداد والعزيمة على أمر، وأجمعوا على أمر أي صاروا ذوي جمع عليه. وفي التعريف الإصطلاحي يورد خمس تعريفات بألفاظ متعددة لكل منها: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور، واتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد على أمر شرعي (أي جعله في الأمور الشرعية حصراً)، وتعريف الغزالي بأنه «اتفاق أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور الدينية»، وتعريف ابن حزم بأنه «اتفاق أصحاب رسول الله على أمر بتوقيف من كتاب أو سنة»، وأخيراً «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر». وينتقل إلى حجية الإجماع وأدلته من الكتاب فيذكر ثلاث عشرة آية يجد فيها الفقهاء أدلتهم على حجية الإجماع أولها الآية التي ذكرها الشافعي ﴿ومن يشاقق الرسول﴾، ثم الآية ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ (البقرة 143) و ﴿كنتم خير أمةٍ أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران 110) و ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران 103) وبعد أن ينتهي منها جميعاً يذكر ثلاث مجموعات من الأحاديث المتواترة بألفاظ متعددة: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم» و «إنّ يد الله مع الجماعة والشيطان مع مَنْ فارق الجماعة يركض» و«لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يَضُرُّهُم من ناوأهم إلى يوم القيامة». ويذكر اعتراض الأصوليين بأنّ هذه الأحاديث جميعها أخبار آحاداً لا تفيد اليقين، والرد عليهم بأنه وإن كان نقلها آحاداً فهي تواترت بالمعنى ولا يجوز أن تكون مع كثرتها كلها كذباً، وإذا صح خبر واحد منها فقد ثبتت بالمعنى. أما الدليل العقلي فأظهره قول البخاري الحنفي أنه متى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع واجتمعت

الأمة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم وخرج الحق عنهم، فقد انقطعت الشريعة وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي إلى المحال. وينتهي إلى حكم الإجماع حيث ينقل عن الماوردي أن مستند الإجماع يكون من سبعة أوجه هي: تنبيه من كتاب الله، أو استنباط من سنة رسوله، أو عن استفاضة وانتشار، أو عن انعقاد العمل به، أو عن مناظرة وجدل، أو عن توقيف، أو عن استدلال وقياس. وأما حجيته فـ «الأصل فيه أنّ الإجماع موجبٌ للحكم قطعاً كالكتاب والسنة، فان لم يثبت اليقين في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة والخبر الواحد». ومراتبه ثلاث: إجماع الصحابة، وإجماع التابعين، ثم الإجماع بعد استقرار الخلاف.

وفي الفصل الرابع يعرض لمنكري الإجماع من المعتزلة والخوارج والشيعة. فالنظّام والخوارج استدلوا على وجوب الرجوع في الأمور الدينية إلى الكتاب والسنة فقط بالآيتين ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل 89) و ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء 59). وقالوا بأنّ الإجماع مستحيل لأنه لا يمكن معرفة أقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم، ولو انعقد الإجماع فلا بد له من مستند فيكون هو الحجة دون الإجماع. أما الشيعة فيذكر لهم أربعة أقوال نقلاً عن محمد الصدر ورشدي عليان: الأول للمتقدمين من الإمامية أن علماء الأمة إذا أجمعوا على حكم شرعي كان رأيهم رأي الإمام إن علم بطريقة الحس أنه معهم. والثاني للطوسي أن الأمة إذا اتفقت على حكم لم يكن في الكتاب أو السنة المقطوع بها ما يدل على خلافه، تعين أن يكون حقاً وإلا وجب على الإمام أن يظهر ويظهر خلافه ولو بإعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق إلى الأمة. والثالث للمتأخرين أن اتفاق علماء العصر يعلم منه قطعاً أن هذا الرأي مستند إلى رأي الإمام. والرابع للمتأخرين وبعض المعاصرين إن إجماع علماء العصر على حكم يكشف عن وجود دليل معتبر لديهم لأن العادة تمنع اتفاقهم لا عن دليل. وكان أولى بالمحقق أن يضيف إلى منكري الإجماع أتباع مذهب داود الظاهري ولاسيما ابن حزم الذي يرى أن الدين قد اكتمل بقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» ولهذا لا يمكن أن يكون هناك إجماع على شيء لم يأت به قرآن ولا سنة، ويحصر الإجماع في أمرين:

إجماع على ما لا شك فيه عند أحد من أهل الإسلام كالشهادة والصلاة والصوم، وإجماع شهده جميع الصحابة من فعل الرسول وقبل أن يتفرقوا في الأمصار، ومن ادعى إجماعاً خارجاً عن هذين لنوعين فقد كذب على جميع أهل الإسلام[1].

ويتناول المحقق في الفصل الخامس عصر الإمام الجصاص فيعرض بشيء من التفصيل الذي لا حاجة إليه الوضع السياسي وفيه الدعوة الإمامية البويهية والدعوة الإسماعيلية الفاطمية والدعوة السنية في الخلافة العباسية، ثم الوضع الاجتماعي وفيه البيئة الاجتماعية وأجناس الشعب وحالتهم وقصور الخلفاء والأمراء والوزراء والأعياد، متجاوزاً في ذلك وفاة الجصاص (سنة 370هـ) بما يزيد عن ثلث قرن حتى يصل إلى فتن بغداد في سنوات 407 و397 و 391 والمجاعة سنة 401 و 411 هجرية. وهذا ما يفعله أيضاً في عرضه الوصفي (لا التحليلي) للوضع العملي بين 330 و 430 هـ مترجماً لفقهاء الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة، وكان حرياً به أن يتوقف عند النزاع بين الشيعة والحنابلة الذين غلبوا على بغداد في القرن الرابع الهجري ومواقع الأحناف وهم قلة، ومنهم الجصاص، التي لم يفقدوها في البلاط منذ أيام أبي يوسف. ويختم المحقق مقدماته بترجمة للجصاص وعقيدته وقيمته العلمية ومشايخه وتلاميذه ومصنفاته، وأخيراً خلاصة باب الإجماع في كتابه «الفصول في الأصول» الذي يعد أول عمل علمي متكامل في مجاله عند الأحناف.

أما مخطوطة باب الإجماع للجصاص فتتضمن اثني عشر باباً فرعياً بعد مقدمة للباب يثبت فيها حجية الإجماع استناداً إلى الآيات والأحاديث التي يذكرها غالبية الفقهاء وأخصها الآيات الثلاث: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ...﴾ ﴿ومن يشاقق الرسول ...﴾ و ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس ...﴾ والحديثين «لا تجتمع أمتي على ضلالة ..» و «من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة». والباب الأول في إجماع أهل الأعصار يخلص فيه إلى أن المفهوم من خطاب الله تعالى وخطاب رسوله، موجه إلى سائر الناس وإلى أهل كل عصر إلى يوم القيامة، فهو في دلالته

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983، ج 4، ص 128 وما يليها.

على صحة إجماع سائر أهل الأعصار كدلالته على صحة إجماع الصدر الأول. والباب الثاني فيما يكون عنده الإجماع، فقد يكون عن توقيف من الكتاب أو السنة، وليس يمنع أن يكون كثير من الاجماعات التي لا يعرف معها توقيف قد كانت صدرت عن توقيف من النبي ترك الناس نقله اكتفاءً بوقوع الإتفاق وفقد الخلاف، وان الاجماع عن غير توقيف إنما كان استخراج بعضهم لمعنى التوقيف واتباع النافين إياه، وجائز أن يكون دليل الحكم غامضاً خفياً في الآية فيختلفون ثم يتجلى للجميع باستقصاء النظر وكثرة الخوض فيصدرون عن الاتفاق. والباب الثالث في صفة الإجماع الذي يكون على وجهين: أحدهما يشترك فيه الخاصة والعامة لحاجة الجميع إلى معرفته كالصلوات والصوم والحج، والآخر تخص به الخاصة من أهل العلم لأن العامة لا مدخل لها في ذلك كفرائض الصدقات وما يجوز في الزروع والثمار من الحق مما لم تكثر بلوى العامة به فعرفته الخاصة وأجمعت عليه، وفيه الحديث عن الإجماع السكوتي إذا انتشرت المقالة وظهرت واستمر القائلون بها عليها ثم لا يظهر من غيرهم فيها خلاف. والباب الرابع فيمن ينعقد بهم الاجماع، فهو متعلق بقول الجماعة التي شملها الوصف من الله تعالى بالعدالة ولا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة ولم يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي، وأما مقدار من يعتبر إجماعه فهو العدد الذي يثبت به حد التواتر ولو خالف النفر اليسير وأظهرت الجماعة إنكار قولهم ولم يسوغوا لهم خلافاً، فإن سوغت الجماعة للنفر اليسير خلافاً ولم ينكروه لم يكن ما قالت به الجماعة إجماعاً. وفي هذا الباب أيضاً فصل عن الإجماع السكوتي يصل فيه الجصاص إلى القول أنه إذا كان القائل واحداً أو اثنين ونفر يسير وانتشر قولهم في الجماعة وتركت الجماعة إظهار الخلاف عليهم فقياسه أن يكون إجماعاً لأنهم لو كانوا معتقدين لخلافهم لما جاز أن يتفق معهم على كتمانه وترك إظهاره. والباب الخامس في وقت انعقاد الإجماع وفيه يقرر الجصاص أنه إذا أجمع أهل العصر على شيء فقد صح الإجماع وثبتت حجته ولا يجوز لأحد من أهل العصر بعد ذلك ولا من أهل عصر ثان مخالفتهم، انقرض أهل العصر أو لم ينقرضوا لأن الآيات الموجبة لحجية الإجماع أوجبت الحكم بصحته من غير تخصيص وقت من وقت ولا حال من حال. والباب السادس في خلاف الأقل على

الأكثر وكانت كل فرقة من الكثرة بحيث ينعقد بمثلها الإجماع لو لم يخالف مثلها فلا ينعقد بذلك إجماع ووجب الرجوع إلى ما يوجبه الدليل لأن الحق يجوز أن يكون مع القليل الذي أثنى عليه الله تعالى بقوله﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾. والباب السابع في إجماع أهل المدينة وقد أنكره الجصاص على المالكية وبعض الحنابلة لأن أهل المدينة وسائر الناس في ذلك سواء بدليل أن جميع الآي الدالة على صحة الإجماع ليس فيها تخصيص لأهل المدينة من غيرهم. أما الأحاديث التي دعا بها النبي لأهل المدينة ومدحهم بها فلأن أهل المدينة الذين كانوا في عصره كانوا مهاجرين وأنصاراً وكانوا مجتمعين في المدينة ثم تفرقوا في البلدان. والباب الثامن في الخروج عن اختلاف السلف وفيه يرى الجصاص أنه إذا اختلف أهل عصر في مسألة على أقاويل معلومة لم يكن لمن بعدهم أن يخرجوا عن جميع أقاويلهم ويبتدع قولاً لم يقل به أحد، لأنا قد علمنا بدلالة صحة الإجماع أن الحق لا يخرج عنهم فلو جاز إبداع قول لم يقل به واحد منهم ما أمنًا أن يكون هذا القول هو الصواب وأن ما قالوه خطأ فيوجب ذلك جواز إجماعهم على الخطأ وذلك مأمون وقوعه منهم. والباب التاسع في التابعي هل يعد خلافاً على الصحابة وفيه يؤكد الجصاص قول أصحابه الحنفية أن التابعي من أهل الفُتيا يعتد بخلافه على الصحابة كأنه واحد منهم بدليل أن الصحابة قد سوغت للتابعين مخالفتهم والفُتيا بحضرتهم؛ فقد ولى عمر وعلي شريحاً القضاء ولم يعترض عليه في أحكامه مع إظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسائل، ولأن فضل الصحابي لا يجوز أن يكون علة في منع خلاف المفضول عليه. والباب العاشر في الإجماع بعد الاختلاف، فالإجماع حيثما وجد هو حجة لله تعالى كالكتاب والسنة فلا جائز أن يقال فيه أنه حجة ما لم يكن بعد خلاف والآيات إن دلت على صحة الاجماع ولزوم حجته إذا لم يتقدمه خلاف هي دالة على صحة لزوم حجته وإن تقدمه اختلاف إذ لم تفرق بين شيء من ذلك. والباب الحادي عشر في وقوع الاتفاق بين شيئين في الحكم فإذا اجتمع أهل عصر على التسوية بين حكم شيئين فليس لأحد أن يخالف حكمهما من ذلك الوجه كاجماع الناس على أن حكم العمة والخالة واحد في وجوب توريثهما أو حرمانهما. والباب الأخير في اعتبار الاجماع في موضع الخلاف وهو فيما إذا حدث معنى

جديد في الشيء المجمع عليه، فإذا كان الحكم ثبت قبل حدوث معنى الذي كان الخلاف من أجله فلا إجماع فيه بعد حدوث المعنى لعدم ثبوت وقوعه، فمتى عدمنا التوقيف وقفنا عند الإجماع واجتنبنا المختلف عليه.

وأخيراً فهل يبقى المختلف عليه مختلفاً عليه، وهل يكون في وسعنا دائماً اجتناب المختلف عليه؟ إننا حين نستعيد نصوص الأصول الفقهية، لا بد لنا أن نمتحنها بمقتضيات الحياة العصرية، ونجتهد كما اجتهد أسلافنا في استنباط الأحكام الشرعية الملائمة لمتطلبات الحياة اليومية، لكيلا يبقى التحقيق المجرد عملاً لا طائل منه، اللهم إلا ترسيخ الجمود في أحكام الشريعة الذي وصفه الشيخ محمد عبده منذ مطلع هذا القرن بقوله: «سألت يوماً أحد المدرسين في بعض المذاهب: هل تبيع وتشتري وتصرف النقود على مقتضى ما تجد في كتب مذهبك؟ فأجاب أن تلك الأحكام قلما تخطر بباله عند المعاملة بالفعل وإنما يفعل ما يفعل الناس. هكذا فعل الجمود بأهله، ولو أرادوا أن تكون للشريعة حياة يحيا بها الناس لفعلوا ولسهل عليهم وعلى الناس أن يكونوا بها أحياء» والإجماع كان ولا يزال لازماً لكل المجتمعات وعلى مدى العصور في الأسس التي يقوم عليها المجتمع السياسي ويؤدي انفصام الإجماع حولها إلى تصدع المجتمع ذاته، أما فيما عدا ذلك من الأمور فلا بد من التوافق على قاعدة تمنع انهيار المجتمع مع كل تباين في الرأي. تتساوى في ذلك أيضاً كل الأمم، فقد بدأ الفقه الغربي باعتماد ما أسماه مرسيل دوبادو الأغلبية النوعية التي تمثل ويؤخذ في حسبانها العدد والنوعية[1] معاً Valentior Pars ..totam Universetatem representat (وهو يقرب من الحديث الشريف: فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم). وانتهى بالقاعدة التي وضعها روسو في قوله: «هناك مبدآن يمكن الاستناد اليهما لتنظيم هذه النسب: أحدهما أنه كلما كانت التشاورات عظيمة الأهمية والخطر وجب أن يكون للرأي المتغلب عدد من الأصوات يقرب من الإجماع، والمبدأ الثاني أنه كلما كانت المسألة المثارة تستدعي سرعة الحل وجب تضييق الفرق المفروض وجوده في انقسام الأصوات. ففي التشاورات التي

(1) Joseph Lecler, Les theories de'mocratiques au moyen a ge, Revue Etudes, Paris 1935, p.p. 95 ets

يجب البت فيها، في الحال، زيادة صوت واحد يجب أن تكون بها الكفاية[1] أما في الفقه الإسلامي، فلئن يكن الإجماع قاعدة، أساسية، كانت ولا تزال صالحة للتمييز بين الحلال والحرام، فإن المباحات التي لا تخضع للحصر كالمحرمات لا يمكن أن تبقى خاضعة في أحكامها لقاعدة الإجماع التي لم تكن مطبقة فعلاً في الماضي، وفي ذلك يقول الدكتور عبد الحميد متولي «إننا إذا ألقينا نظرة على تاريخ الإجماع فإننا نجد الفقهاء كثيراً ما كانوا يذكرون عن بعض المسائل أنها كانت موضع إجماع مع أنها في الواقع كانت موضع خلاف المجتهدين، ولكن الفقهاء كانوا يعمدون إلى هذا الادعاء من أجل أن يسجلوا على المعارضين وزر معارضة الإجماع»[2]




(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة بولس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972، ص 147.

(2) عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1974، ص 59.

# الغزالي وعالمه الفكري(*)

مراجعة محمد حيدر

بمناسبة ذكراه المئوية التاسعة، كان أبو حامد الغزالي محور دراسةٍ واحتفاء في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس في المغرب. وقد كان لقاءً علمياً تنادى إليه باحثون ومفكرون وأساتذة جامعيون فتناولوا بالبحث والتحليل مختلف جوانب الحياة الفكرية والروحية لأبي حامد الغزالي، وقد تلونت نظراتهم بمختلف الاتجاهات والمسالك الباطنة والظاهرة التي حفلت بها تلك الظاهرة المحيّرة. وقد تجلّت في أبحاثهم التيارات النقدية المتباينة ما بين ناقدٍ ومتهم، ومؤيِّدٍ وحائر ومنافح.

وتعكس تلك الآراء المتعدّدة بتعدد الباحين وباختلاف ميولهم ومدارسهم أهمية الغزالي وحجم شخصيته الفكرية، والمكانة الهامة والبارزة التي له في الحياة الثقافية الإسلامية، ولا تزال آثاره وتأثيراته غنيةً بحضورها وتفاعلها في مختلف مناحي المعرفة. والمداخلات التي جمعت في كتاب (أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره ...) إنما تتشعّب وتتباين نظراتها انطلاقاً من قطبي الزمان والمكان، ومن السلفية إلى المعاصرة. وهذا العرض لمختلف تلك النظرات إنما يختصر الوجهات المتباينة التي تناولت عالم الغزالي الفكري بالشرح والتحليل والاستنتاج وبموازين ذاتية وموضوعية.

جاء في بحث **علي أومليل** تحت عنوان **«السلطة السياسية والسلطة العلمية»**:

---

(*) وقائع ندوة علمية عن الغزالي نشرتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988.

لقد كان توجه الغزالي توجهاً إلهياً خالصاً يستغرق كل دقائق حياته وكانت له مواقفه المبدئية. لقد كانت قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» القطب الأعظم في الدين. ولهذا وبفعل المجاهدة توصل الغزالي لأن يتحرر من مداهنة الخلق وابتعد عن التزلف للسلطان والرياء وسوى ذلك من انحرافات التوجهات الدنيوية. أدرك الغزالي كيف تُسخّر أسمى العلوم في خدمة السلطة السياسية. فرأى أن ازدهار بعض العلوم إنما كان الحافز عليه اهتمام أهل السلطة بها ... فأقبل الفقهاء أولاً على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها. ثم جاء اهتمام أهل السلطة بعلم الكلام فظهر من الصدور والأمراء، من يسمع مقالات الناس في العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها فانكب الناس على علم الكلام. ويعتبر الغزالي أن علم الكلام الذي أفضى إلى ازدهار «المجالس» حيث كانت تحتدم المناظرات ليصب كل ذلك في النهاية في غاية نيل الحظوة والمنزلة الرفيعة لدى الملك وللتوصل إلى المال والسلطة. وحيال ذلك اللغط الذي لا ينتهي يضع الغزالي حدّاً يتّسم بالصوفية والاعتزال، ويتّسم بإطلاق شعائر فضيلة الصمت، ولكنه الصمت عندما يصير احتجاجاً. وعلاقة رجل الدين أو الفقيه بالسلطة هوأمر بالغ الأهمية والخطورة والغزالي يضعها في دائرة الضوء حيث يحدِّد موقفه كقطب في السلطة العلمية حيال السلطة السياسية.



**الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع:** تطرق الباحث بنسالم حميش إلى نظرة الغزالي الشمولية حيال تحول السلطة إلى قطعيات حيث يستطيع الضباط بفضل تزويج السلطة بقواد مستخْلين بسط هيمنتهم على الحكم المركزي، وأن يختطوا بيسر طرق الامتلاك العقاري وجمع الثروات الهائلة! لقد كان ذلك في العصر السلجوقي أيام الغزالي حيث كانت تعصف بالمجتمع والدولة أزمة سياسية اقتصادية كبرى ... وتلك الأنواء كانت تعصف بالغزالي أيضاً فينعطف في مواقف مزدوجة «ويهاجم الصوفية كفقيه ويحكم على الفقه بمنظار الصوفي». وقد كانت هناك شروط نفسية خاصة وظروف من السيطرة السنية دفعته إلى السلوك كفقيه ومتكلم سني أشعري، وممارسة الكتابة السجالية للمنافخة عن الخليفة العباسي. ويتابع الباحث حميش، إن ثمة طابعين مؤسسين لمنهج الغزالي:

أ ـ **منهج مثالي** يسجل فيه الباحث ملاحظة جوهرية فيشير إلى استماتة الغزالي في مهاجمة الفرق كالفاطميين والقرامطة والخرمية والإسماعيلية والمحرمة. ويصمت حين يتعلق الأمر بهجمة الصليبيين على ديار الإسلام.

وفي مقابل ذلك يسجل له الباحث أفكاراً مدهشة كقوله: «تضيق النصوص من قرآن وسنة عن استيعاب الوقائع ولا يحيط قط ما يتناهى بما لا يتناهى». كما أن الغزالي في موضع آخر يؤكد أن من بين شروط المناظرة الإسلامية أن لا يناظر إلاً في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالباً ...

ب ـ **منهج البين بين**: وفحوى هذا المنهج كما يصفه بنسالم حميش أنه منهج لا يصلح للمواجهة في مجتمع ينشب فيه الصراع بين القوى الإيديولوجية الهجومية المتطرفة فوسطية الغزالي السياسية أي وسطيته في حقل العمل السياسي تساوي درجة الصفر في الحياة السياسية الواقعية وخصوصاً عندما تكون هذه الحياة كالتي عرفها عصر الغزالي قائمة على أزمات التصدع والتصادم و «خلاصة القول أن الغزالي تعبير ناضج متطور عن ظاهرة الإيديولوجيا السلجوقية الصاعدة المعزّزة بالبيروقراطية الفارسية ....».

**مكونات فكر الغزالي**:رأى الأستاذ المعروف محمد عابد الجابري أن مكونات فكر الغزالي هي مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها ... ولقد كان ساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والإيديولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده. وعلى ضوء ذلك يقر الباحث الجابري بصعوبة قراءة الغزالي أو الكتابة عنه. فالقراءة له تتطلب قراءة سابقة لمختلف منازع الفكر العربي الإسلامي وتياراته. والكتابة عنه تتطلب كتابة مماثلة سابقة تنطلق من الغزالي في اتجاه نقطة من نقط البداية المسجلة قبله أو تنتهي إليه انطلاقاً من نقطة من نقط النهاية التي يمكن أن تسجل بعده. وسجل الباحث على أبي حامد ملاحظات ومطالب مثل إيراده للأحاديث الضعيفة أو الموضوعة في كتابه «الإحياء». كما رأى فيه بعضهم رجلاً يناقض نفسه فيحلّ في موضوع ما يحرمه في موضوع آخر. وأنه كفر الفلاسفة في مسائل ... بينما قال هو نفسه بنفس ما قالوا به في كتب أخرى

ألّفها لاحقاً، الأمر الذي دفع ابن العربي الفقيه الأشعري إلى القول: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع!».

**متاهات التأويل:** حسب مؤرخي الفلسفة الإسلامية كمصطفى عبد الرازق والدكتور علي سامي النشار فإن فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن رشد وابن سينا وغيرهم لا يمثّلون الفكر الإسلامي في شيء وهم أقرب إلى شرح فلسفة اليونان وكلامهم البعيد عن الفكر الإسلامي والقريب منه في آن. ولكل هذه الأسباب فإن الغزالي مؤلف كتاب «المستصفى» الذي يعتبر السند القوي لعلم الأصول ومن ثم للمنهج الإسلامي القديم لا يمكن أن يُعَدَّ في زمرة الفلاسفة حسب رأي الباحث سعيد بنسعيد .. لكن إذا كان قد دعا إلى خلط المنطق الأرسطططاليسي بعلوم المسلمين واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمي فإنه قد فعل ذلك في بداية حياته العلمية وكان كما يقول علي سامي النشّار: «عثرته الوحيدة في رحلته الباسقة في هذه الدنيا». ولقد تراجع بعد ذلك عن قوله باعتبار المنطق الأرسطي شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين ... تراجع بعد أن تبين له التعارض بين مبادىء المنطق اليوناني وبين النقل، فلم ير بداً من القضاء على الأول لينقذ الثاني» ..

وتتبدى كل أصالة الغزالي في هذا الاكتشاف الذي كان في الوقت ذاته بداية فعلية لتأسيس منهج البحث الإسلامي القائم على الاستقراء والتجريب في مقابل المنهج الأرسطي الذي يقوم على البرهان والاستنباط.

**الغزالي بين علم الابدان وعلم الأديان:** يبتدىء الباحث محمد أبو طالب بقول الغزالي في «الإحياء»: «الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا» وانطلاقاً من هذا الاعتقاد يلخص اهتمامات الغزالي في مختلف الفروع: في الأصول والفروع والمقدمات من لغة ونحو وكتابة ثم المتممات لعلم القرآن والاعتناء بعلم الرجال، ثم أجهزة التحصيل في الدماغ والحواس والأعضاء المتحركة والقلب فالعقل والفكر. وبعد ذلك يورد نظرة الغزالي إلى العلم والإدراك فالعلم بالنسبة إليه هو معرفة الشيء على ماهو به من جهة، وعبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب من جهة أخرى.

ويرى الباحث **محمد أبو طالب** أن الغزالي كان مجدِّداً لأنه حاول معالجة قضايا عصره بإثارة عدد من التساؤلات ووضع حد للمجازفات. وهو يتقدم بعدئذٍ بمجموعة من المبادىء والأفكار التي يمكن تلخيصها بخمس نقاط: إصلاح التعليم أساس أي وعي ديني لكونه مرتبطاً بإصلاح المجتمع - حركة علمية فكرية - فرض التصوف في المجالين التعليمي والعلمي - أحكام الشريعة وسيلة لضبط الحياة الروحية للفرد - وجوب فهم القرآن فهماً مجازياً.

وفي المجال التربوي يلتقي مفهوم الغزالي مع المفهوم الإغريقي الهادف إلى إعداد الفرد إعداداً شاملاً ومع المفهوم الروماني المبني على التشريع والتثقيف، وهو يمزج بين المفهومين لتخليد الفكر الإسلامي وحضارته.

**الغزالي: المنهج وبعض التطبيقات:** يقرر الباحث حسن محمد عبد اللطيف الشافعي ان الغزالي مفكر سني عقلي يميل أحياناً إلى موقف الأشاعرة، ويرتضي لنفسه المسلك الصوفي. إذن هو يجمع بين الحالتين حتى لا نقول النقيضين ... بين الاتجاه العقلي وبين الإشراق الصوفي الرؤيوي، وهو يؤمن بالمناهج العقلية المنطقية وصحتها ويزن بها كل معارف عقلية كانت أو شرعية أو حتى روحية. وهو يدعي الأمانة في ذلك ويزعم أنه كفيل أن يجمع الخلق على كلمة سواء بفضل تلك الموازين المنطقية لو استجابوا له وأصغوا إليه.

**الغزالي والغرب الإسلامي:** ووجه الغزالي بعدائية في المغرب الإسلامي، والبداية كما يقول الباحث محمد المنوني كانت فتوى قاضي قرطبة محمد التغلبي بإحراق كتاب «إحياء علوم الدين» وقد أحرق الكتاب عام 1109 أيام علي بن يوسف بن تاشفين وبإجماع الفقهاء وقاضي قرطبة أبي عبد الله **ابن حمدين** وقد أنفذ كتبه إلى جميع بلاده يأمر بإحراقه حيثما وجد.

وبالمقابل كان ثمة جماعة يدافعون عن الكتاب ويناهضون إحراقه. ويبدو أنهم كانوا جماعة متميزة في العصر المرابطي وقد جهروا بتحريم إحراق «الإحياء».

وبين هؤلاء وأولئك كان ثمة فريق ثالث يحدِّد المواضع المنتقدة من «الإحياء»

دون التورط في الموافقة على إحراقه وأول أصحاب هذا الاتجاه هو «الطرطوشي» وقد ألف في معارضة «الإحياء» كتاباً مطولاً أشار إليه «الضبّي» دون أن يذكر اسمه. أما في أيام «الموحّدين» فقد انفرجت الأزمة وزال التحجير على كتب الغزالي ومن بينها «إحياء علوم الدين» وقد كان ذلك أيام المـهدي والعـاهـل الموحّدي عبد المؤمن بن علي ويتبين من نماذج المهتمين بكتاب «الإحياء» في المغرب الإسلامي أن ذلك الاهتمام بأغلبه قد ظهر في أوساط رجال التصوف.

**وفي مجال نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي** يقول الباحث عبد المجيد الصغير إن المفكر الأندلسي المرابطي المغربي القاضي أبي بكر ابن العربي المعافري يُعد أقدم من تناول بالتحليل والدرس فكر الغزالي واحتار قبل غيره في تفسير الجوانب المتعددة في شخصيته وفي تحديد نسقه الفكري. لقد كان تلميذ الغزالي وقد شهد له هذا بتفوقه وتميزه: «قد أحرز العلم في وقت قصير الأمد. وما خرج من العراق إلا وهو مستقل بنفسه حائز قصب السبق بين أقرانه».

ولربما كان ابن العربي من بين سائر المغاربة والأندلسيين أول من تصدر حملة نقد الغزالي مشافهة قبل أن يتناول ذلك كتابةً وتصنيفاً.

لقد كان الغزالي يرى إلى العلاقة الوثيقة بين سلطة الفقيه والسلطة السياسية ومن ثم «كان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى سياسة الخلق» وفي هذا الاتجاه فإن وشائج التقارب وروابط الوحدة بين ابن العربي والغزالي ليست هينة. بل هي وحدة شاملة سواء على مستوى الأرضية الفكرية النظرية أو أرضية السياسية الواقعية .. وابن العربي كشيخه الغزالي حريص على تأسيس سلطة علمية معتبراً أن أولي الأمر ليسوا هم فقط الأمراء بل العلماء أيضاً. بيد أن ابن العربي ينكفيء ويعمد إلى انتقاد شيخه ونسج الاتهامات والشكوك حوله خاصة في كتابه: «العواصم من القواصم». وقد حرص على إبراز التناقض بين ما سبق وقيده عن شيخه وبين ما أصبح الشيخ يفشيه بين مريديه الجدد وعلى رأس هذه المسائل مسألة النبوة. كما أن ابن العربي أخذ على شيخه جريرة اعتناق التصوف «فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة».

**الغزالي في منظومة الفكر اليهودي:** من المفارقات الغربية أن تترجم مؤلفات الغزالي إلى اللغة العبرية ولبابها القرآن والسُنّة ومأثورات السلف الصالح. أما المؤلفات التي ترجمت واختارها يهود الغرب الإسلامي ويهود جنوب فرنسا فهي: مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، ميزان العمل، القسطاس المستقيم. مشكاة الأنوار، باب القياس من معيار العلم، أجوبة أجاب بها الغزالي بعض سائليه، وقصيدة شعرية بعنوان قل لاخوان..

أما المقاصد من وراء ترجمة اليهود لهذه المؤلفات فهو استنصار كلٍّ لاتجاهه الفلسفي أو الصوفي في الديانة اليهودية، وقد كان في تناقضية الغزالي إشباع لتلك الاتجاهات. أما الموفّقة فقد كان الغزالي يمثل عندهم العالم الحكيم الذي جمع بين الشريعة والحجة والبرهان العقليين.

**الغزالي والفكر الغربي:** يعلن الباحث محمد عزيز الحبابي أنه لا يمكن العثور على طريق يوصل إلى القنوات التاريخية التي وقع من خلالها اتصال الغزالية بالفكر الغربي. ومن المحقق أن «رشدية لاتينية» قد انتشرت بأوروبا ما بين مريدين ومقاومين. أما «غزالية لاتينية» فلم توجد قط. إلا أن ثمة تشابهاً بين منهج الغزالي وبين بعض المفكرين الغربيين أمثال ديكارت وبسكال وكانط.

أما التقاء الغزالي مع ديكارت فمن خلال منهج الشك المشترك، وقد نسب، مؤرخو الفلسفة العرب اتجاه ديكارت إلى تأثره بالغزالي، غير أن الفرق يتجلى في كون منهج ديكارت قد اتخذ شكل منظومة عامة افتقر إليها منهج الغزالي الذي بقي مجرد حدسيات لا تنظيراً لها يدخلها في نسق عام.

أما موضوع الشك عند ديكارت فلقد كان: (الأنا الشاك والله والكون والغير). أما الغزالي فلم يشك في الأنا ولا في الله ولا في الغير ولا في الكون. وقد استهدف شكه تقييم عوالم لترتيب الأفضليات ومن ذلك أن عالم المعقولات أفضل من عالم المحسوسات إن كان بينهما ارتباط.

وأما نقاط التلاقي بين الغزالي وبين كل من بسكال وكانط فهي على التوالي

مسألة الرهان أو الاحتمال، قضية النقائض الأربعة التي عرفها الغزالي ووردت عند «كانط» من بعده ... وهي مسألة خلق العالم من حيث الزمان والمكان، ومشكلة أزلية العالم، ومشكلة أبديته.

**أوهام حول الغزالي:** إن أول وهم حول الغزالي كما يلاحظ الأستاذ الكبير عبد الرحمن بدوي هو وهم تأثير هجوم الغزالي على الفلسفة وقد استنتج ذلك بتحققه من عدم وجود قائل حقيقي بأن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد سدّد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية لم تنهض منها. ويتحقق من ذلك من خلال استعراض آراء أرنست رينان وكارادي فو حول الغزالي، وكذلك أبا البركات البغدادي وأثير الدين الأبهري، ونصير الدين الطوسي، وقطب الدين الرازي ثم ملاّ صدرا شيرازي ...

**الوهم الثاني:** شك الغزالي مثل شك ديكارت وهو ينفي وجه الشبه بينهما كما يزعم ليون جوفييه، وما ردده بعده «أسين بلاسيوس». والفرق الجوهري بينهما أن طريق الغزالي للوصول إلى اليقين لم يكن بدليل عقلي، بل بنورٍ قذفه الله في الصدر ... وأما منهج ديكارت للانتقال من الشك إلى اليقين فبخطوات عقلية حذرة تبدأ من أرض راسخة هي «الكوجيتو» لتنتقل منها إلى الحقائق العقلية المستنبطة منها استنباطاً عقلياً محكماً ...

**الوهم الثالث:** «العلّية» عند الغزالي وعند «هيوم» فالرأي عند الغزالي أن السبب هو الله وحده ولا فاعل غيره، وفعله إما مباشرة بنفسه وإما بواسطة الملائكة. وفي كلتا الحالتين لا فاعل إلا الله. أما «هيوم» فلم يلجأ إلى قوة عالية على الكون ... الله أو الملائكة هي التي تفعل. بل انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة من هو فاعل الأحداث ...

**الوهم الرابع:** الغزالي والمسيحية: فلقد شاع عند الأوروبيين أن الغزالي تأثر بالمسيحية في تصوفه ومبادئه الأخلاقية، ومن أوائل من خاض في هذا الزعم «زويمر» ثم جاء «أسين بلاسيوس» وبعده جاء فنسنك. ولكن أشهرهم بلاسيوس لم يتحدث

عن تأثير من الصوفية المسيحية في الغزالي، بل تكلم عن تشابه لفظ المشاهدة عند الغزالي وعند «أفاجريوس النبطي». أما «فنسنك» فقد أخطأ خطأً فاحشاً كما يورد بدوي حين قال: «وإن مسألة تأثر الغزالي بهؤلاء الصوفية المسيحيين أمر ثابت مفروغ منه ...».

وتدور مداخلة الباحث محمد زنيبر حول «النية عند الغزالي» فهي شرط جوهري في سلوك الإنسان وتوجهاته العبادية والأخلاقية وهو يعرفها بأنها انبعاث النفس وتوجهها وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلاً أو آجلاً. فالنية إذن ليست نزوة أو رغبة عابرة بل هي موقف قار في النفس ناشىء عن ميل حقيقي. و«الميل لا يمكن اكتسابه واختراعه بمجرد الإرادة». فلا بد من اقتناع تنشأ عنه إرادة حقيقية.

أما في كتاب «الإحياء» فالغزالي يربط النية بالإخلاص، ويربط الإخلاص بالصدق. ويوضح المعنى المقصود بقوله في «الأربعين في أصول الدين»: النية عبارة عن الميل الجازم الباعث للقدرة. فالذي يغزو قد يكون الباعث له ميل إلى المال، وقد يكون الباعث ميلاً إلى ثواب الآخرة. فإذاً «النيّة عبارة عن الإرادة الباعثة ومعنى إخلاصها تصفية الباعث من الهوى».

وفي نهاية الكتاب ثمة قراءات لنصوص الغزالي في الاستصلاح ونظرية المعرفة (في المنقذ) وفي مستويات اللغة والدلالة بشمولية يمكن الرجوع إليها في آثاره العديدة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المسهمون في هذا العدد

## W. MONTGOMERY WATT

مستشرقٌ بريطاني. اشتهر بأبحاثه في التاريخ العقدي والفكري والثقافي والحضاري للإسلام؛ بحيث اعتُبر في الستينات والسبعينات كبير رجالات الاستشراق لحقبة ما بعد الحرب الثانية. وظلّ حتى الثمانينات أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة EDINBURGH باسكتلندة. وهو في الأصل من رجالات الكنيسة الإنجيلية. ترك زُهاء الثلاثين كتاباً، ومئات المقالات في المجلات الاستشراقية، وأعمال المؤتمرات. من كتبه المهمة: محمد في مكة، ومحمد في المدينة ( مجلدان )، والقرآن والدراسات القرآنية ( مجلدان )، والجبر وحرية الإرادة في الإسلام المبكّر، والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والفكر الإسلامي: حقبة التكون، والفكر السياسي الإسلامي، وأثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية، والإسلام والتوحّد الاجتماعي.

## MARSHALL HODGSON

مستشرقٌ أميركيٌّ، توفّي أواخر الستينات، واشتهر بالكتاب الذي صدر له بعد وفاته بعنوان: مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية ( ٣ أجزاء ). وله دراسةٌ عن الحشّاشين، ومقالاتٌ قليلةٌ منها المقال المنشور في هذا العدد.

## الفضل شلق

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان ( 1977 ) ، وإشكاليات التوحد والانقسام. دراسات في الوعي التاريخي العربي ( 1985 ) ، والأمة والدولة ( 1993 ) . وله دراساتٌ ومقالاتٌ في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والحديث في الوطن العربي.

## سالم يفوت

أستاذٌ معروفٌ للفلسفة وتاريخ الفكر في

جامعة محمد الخامس بالرباط. أهمّ دراساته عمله البارز عن « ابن حزم والفكر الفلسفي ». وله مؤلّفاتٌ وبحوثٌ في الفكر الفلسفي الغربي، وتاريخ الفكر العربي.

## DOROTHOA KRAWULSKY

مستشرقةٌ ألمانية. لها دراساتٌ في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط، والجغرافية التاريخية لدار الإسلام. مؤلفاتها ونشراتها الدراسية: رسائل الغزالي الفارسية، وإيران في عصر الايلخانيين، وجغرافية خراسان لحافظ أبرو، وبدايات التشيع في إيران - نموذج بيهق ( مقالة )، والمغول والايلخانيون: الأيديولوجيا والتاريخ، والعرب وإيران: دراساتٌ في التاريخ والأدب. ونشرت تراجم ( عبد الله ) من الوافي بالوفيات للصفدي، ومجلدان من ( مسالك الأبصار ) لابن فضل الله العمري ( الأول متعلّق بالأعراب، والثاني بالدولة المملوكية )، والجزء الخامس من كنز الدرر لابن الدواداري المتعلّق بالعصر العباسي. وترجمت مجموعة قصص « أم سعد » لغسّان كنفاني إلى الألمانية.

## ETAN KOHLBERG

أستاذٌ للدراسات الكلامية الإسلامية. له اهتمامٌ خاصٌ بالتاريخ العقدي والثقافي للشيعة في الحقبة الإسلامية الوسيطة. صدر له عام 1990 كتابٌ ضخمٌ عن ابن طاووس. كما جُمعت مقالاته عن الشيعة الإمامية في كتابٍ صدر قبل سنتين.

## TIMAN NAGEL

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة غوتنغن بألمانيا الاتحادية. له كتبٌ كثيرةٌ في التاريخ الفكري للإسلام؛ منها: الخلافة الراشدة، وتصورات النظام السياسي في الإسلام، والقرآن والدراسات القرآنية، والجُويني وكتابُهُ غياث الأُمَم، وصدر له أخيراً كتابٌ عن تيمورلنك وعصره.

## ضاهر الغندور

قاضٍ لبناني، وأستاذ بكلية الحقوق. له دراساتٌ في النظم القانونية والسياسية بلبنان والوطن العربي. وصدرت له قبل شهور دراسةٌ عن النُظُم الانتخابية.

## الميلودي شغموم

أستاذ مغربيٌ، له عنايةٌ بالتاريخ الفكري العربي الإسلامي. صدرت له بحوثٌ ومقالاتٌ في مجال الفكر الفلسفي، والتاريخ الفكري العربي في المجلات العلمية.

## عبد المجيد الصغيّر

باحثٌ مغربيٌ معنيٌ بالتاريخ الفكري الإسلامي، وقضايا الكلام والفقه في المجال الإسلامي الوسيط. تصدر له قريباً عن « دار المنتخب العربي » ببيروت دراسةٌ ضخمةٌ عن أُصول الفقه ومقاصد الشريعة كان قد أعدّها كأطروحةٍ لدرجة دكتوراه الدولة.

## عبد الله يحيى السريحي

شابٌ يمنيٌ، يُعنى بالتاريخ الفكري الإسلامي القديم والحديث. كتب لمجلة « الاجتهاد » من قبل مراجعة لكتاب د.فهمي جدعان عن « المحنة ». والبحث المنشور له في هذا العدد عن « حديث افتراق الأمة » هو جزءٌ من دراسةٍ طويلةٍ تصدر في كتابٍ عن الموضوع نفسه.

## محمد طوّاع

باحث مغربي. له مقالاتٌ ومتابعاتٌ في التاريخ الفكري العربي قديماً وحديثاً. ويصدر له قريباً كتابٌ في قضايا « الاختلاف ورؤية الآخر ».




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# مجلة الاجتهاد
# ملفات الأعداد المقبلة

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي (2)

* * *

فكرة التاريخ والكتابة

التاريخية العربية



* * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

* * *

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

* * *

# التعرُّب والتمدْيُن والتوحُّد

## قضايا اللغة والسياسة والهوية

## في المجال الحضاري العربي الإسلامي

* * *

## الوطن العربي في التسعينات

## صراعات الثقافة والسياسة

## على الارض العربية

* * *



# صدر حتى الآن
# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

* * *

الشريعة والفقه والدولة (1)

* * *

الشريعة والفقه والدولة (2)

* * *

المثقف والسلطان في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

الثقافة والسلطة في المجال

العربي الحديث (2)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام (1)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام (2)

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3- 4)

هموم الحاضر والمستقبل

* * *

السلطة



الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحدهث والمعاصر (3)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4-5)

* * *

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي (1)

* * *


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی